ISSN 0024 · 7359

umière & vie

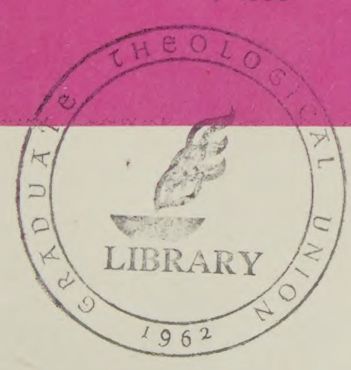
146

e sacrifice

du rituel au symbolique

MAY 7 1980

louis-marie chauvet
jean collet
hugues cousin
odile journet
bernard lauret
gérard séverin



paraît cinq fois par an

V. 29
1980

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

COMITÉ DE RÉDACTION : Marc AMEIL, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Hugues COUSIN, Michel DEMAISON, Emile GRANGER, Jean GUICHARD, François MARTIN, Eliette VAN HAELEN, Magno-José VILELA.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

Secrétariat administratif : Marie-Christine PRISOT

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1980

	France	Etranger
Normal	**100 f.**	**120 f.**
Soutien	**120 f.**	**130 f.**
Solidarité	**140 f.**	**150 f.**

Les abonnements comportent les cinq numé-
ros de l'année et partent obligatoirement d
numéro de janvier-février. Ils peuvent êtr
souscrits tout au long de l'année et les nu
méros déjà parus sont servis immédiatemen

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, Libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.. C. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78
lumière et vi

tél. (7) 842-66-

sommaire

le sacrifice, du rituel au symbolique

---

les livres

ome XXIX janvier-février-mars 1980 n° 146

comme un défi ou comme un hommage

Le temps n'est guère, dans les églises, à l'appel au sacrifice avec ses relents de moralisme et de religiosité masochiste. Le monopole passe en des mains laïques qui sont bien obligées de s'accommoder de ces connotations ascétiques : guerres, crises économiques, catastrophes ont installé l'habitude de justifier et d'accepter les privations ou les restrictions sur le pouvoir d'achat, le bien-être, le progrès social et même la liberté. Le langage religieux, de son côté, s'est fait précautionneux : le mot et le mot d'ordre « faire des sacrifices pour les offrir au bon Dieu » n'articulent plus une formation doctrinale et morale qui préfère axer sa foi sur la bonté de la création et le dynamisme du salut. Si sacrifices il y a, ils sont du genre de ceux que s'imposent les sportifs avant la compétition ou de modestes salariés qui font construire leur maison. Le bénéfice est déjà perçu, la récompense escomptée.

Cette perspective n'a rien de méprisable du moment qu'elle coïncide avec une certaine expérience commune. Cependant elle n'atteint pas ce qui, dans le fait sacrificiel, met en jeu d'autres dimensions et relève d'autres types d'explication. Ainsi, comment faire entrer dans ce cadre conjoncturel et utilitaire les offrandes massives et réitérées d'animaux et de végétaux comestibles chez des peuples dépourvus du superflu et parfois du nécessaire ? Gaspillage, dirons-nous en occidentaux, alors que, pour eux, il y est question de vie et de mort : il faut rétablir un équilibre compromis dans un clan, restaurer une fuite d'énergie vitale, faire communiquer les humains et les génies, les vivants et les morts.

Comment rendre compte aussi de ces mécanismes complexes, démontés par l'écoute de l'inconscient, qui nous font agir comme si nous étions d'éternels débiteurs obsédés par l'acquittement de notre propre existence ? Peine qui serait perdue, sans ses bénéfices secondaires, les mille manières de prendre plaisir à satisfaire au besoin de payer (et à celui, corrélatif, de faire payer). Avant de taxer ces comportements de pathologiques, laissons donc venir au jour les symptômes cachés de cette tendance compulsive à nous sacrifier qui est présente en nos actions aux motivations les plus saines.

Qu'en est-il encore de la signification religieuse de tous les gestes qui, comme celui d'Abraham, inscrivent la foi dans une trajectoire personnelle en commençant par immoler ce qui est porteur de la promesse elle-même ? Le sacrifice se dépouille ici de la possibilité d'une récompense : il est un hommage désintéressé à Celui qui attend la disponibilité du croyant pour sceller son Alliance. Alors n'ont plus cours les arrangements entre la mort et le sacré qui se négocient par des échanges donnant-donnant, mais les actes de don gratuit

qui, seuls, ouvrent à l'inouï d'une parole qui répond par une nouveauté et une fécondité imprévisibles.

Toutefois, pas plus qu'un autre, le sacrifice chrétien en son épaisseur concrète n'est indemne de ce dépit rusé qui tourne la rareté et la rivalité en une paix illusoire, ni du défi à la vie que des cultures et des cultes élèvent spectaculairement, en bûchers, persécutions et holocaustes, pour rendre son dû à un sacré dévorant ; il n'est pas indemne de ce déni du silence définitif de la mort que vise l'invocation d'êtres d'un autre monde, double de celui-ci, pas davantage du délit imaginaire dont chacun n'a jamais fini d'effacer les taches qui souillent ses mains. Comme en témoignent les théorisations et les pratiques de la tradition chrétienne, ces conditions pervertissantes interfèrent toujours avec la réponse de foi, *obligeant le ferment évangélique qui n'a de lieu qu'au cœur de cette histoire, à n'avoir de sens que dans son soulèvement.*

Une anthropologie qui frapperait le sacrifice d'insignifiance délivrerait du coup la finitude, la culpabilité, la souffrance de leur poids de chair et de sang, de terre et de temps, les dissolvant dans la transparence d'un pur savoir et dans l'innocence d'un pardon anticipé : alors s'évaporerait le tragique de l'histoire, l'irréparable de la faute et le prix de la mort se dévaluerait. La Passion de Jésus ne serait plus qu'une parabole vécue signant son enseignement, la représentation dramatique de son message. Comme s'il suffisait, pour enlever « les béquilles sacrificielles » de l'humanité, de dévoiler les mécanismes par lesquels se fabrique du sacré et se propage la violence et de prouver leur caducité par une mort qui, enfin, serait « non sacrificielle ».

Dans l'affaire qui s'acheva au Golgotha, telle que les documents la relatent, on lit de la haine, des enjeux politiques, de l'expédient, de la lâcheté chez les divers comparses et on lit aussi, entrecroisée à ces données impossibles à déjouer, la disposition de la victime à reconnaître dans cette fin le sens de sa mission et à livrer sa vie en fondation d'une Alliance Nouvelle pour la multitude. Son libre don, inaugurant le statut chrétien de tout sacrifice, est pris dans la complexité de cette situation particulière, il ne peut pas en être abstrait comme un « en-soi » paradigmatique. Unique et sauveur, il ne l'a pas été parce qu'il aurait absorbé l'avenir de l'histoire, aboli le péché et la mort, mais parce qu'il a ouvert en eux des chemins nouveaux vers la vie.

Ce numéro est le premier de l'année 1980, nous invitons les lecteurs qui n'auraient pas encore réglé le montant de leur réabonnement à le faire aussi rapidement que possible.

En cas de désabonnement, veuillez nous en informer immédiatement.

Quelle que soit votre décision, soyez prompts à nous la faire connaître, vous faciliterez d'autant notre travail administratif.

Ont collaboré à ce numéro

Louis-Marie CHAUVET, professeur de théologie sacramentaire à l'Institut catholique, Paris

Jean COLLET, conseiller à l'Institut national de l'Audio-visuel, chargé de cours aux Universités de Paris VII et de Dijon

Hugues COUSIN, professeur de Nouveau Testament aux Facultés catholiques de Lyon, membre du Comité de rédaction de *Lumière et Vie*, Lyon

Odile JOURNET, docteur 3e cycle en ethnologie, chargée de cours à l'Université de Saint-Etienne, Lyon

Bernard LAURET, théologien, du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Paris

Gérard SÉVERIN, psychanalyste, Paris

le cinéma et le sacrifice de narcisse

On a souvent prétendu que les salles obscures étaient les seuls vrais sanctuaires élevés par nos sociétés industrielles. Ne vérifient-elles pas les éléments essentiels qui constituent le sacré : l'espace propre, les rituels, la répétition d'une origine qui demeure mythique en ses créateurs et ses stars et le pouvoir de donner vie à des fantômes ? La violence fondamentale du cinéma réside précisément, non dans ses images, mais dans son effet de narcose, dans l'effacement de la différence entre le réel et l'imaginaire et dans la perte de l'identité. Sa dimension sacrificielle est donc soumise à des jugements de valeur fort divergents selon la position que les films adoptent par rapport à cette fascination narcissique : tantôt — et c'est le cas le plus fréquent — la crise qui seule peut briser le miroir et faire accéder à la reconnaissance des différences sera complètement éludée, voire déniée sur le mode pervers, tantôt elle sera exaltée comme ressort dramatique de l'œuvre et démontée sans pouvoir être surmontée ; en quelques chefs-d'œuvre enfin la violence est traversée, la vérité du désir conquise sur ses reflets et le sacrifice dépassé dès l'instant qu'on y a consenti.

Le cinéma est d'abord un lieu sacré, l'un des derniers lieux sacrés dans notre univers profane, avec le théâtre, l'opéra, le stade.

I

le cinéma et le sacré

Première définition du sacré : c'est un lieu à part, un espace qui tranche sur l'espace environnant (Mircéa Eliade). On peut le vérifier de plusieurs manières dans le cas du cinéma.

l'espace sacré du cinéma

D'abord la salle est un lieu sans fenêtres. La lumière du jour n'y pénètre jamais. Donc, c'est un lieu hors du temps, étranger aux saisons, aux nuits et aux journées. Beaucoup de salles de cinéma fonctionnent en « permanent ». On peut y entrer l'après-midi et en sortir la nuit. Dans la salle,

on ne voit plus le temps passer. « Midi-minuit », ce slogan de certains cinémas parisiens pourrait convenir à tous. Chacun sait que le temps des chronomètres n'a plus cours dès que nous nous asseyons dans un fauteuil de cinéma.

La salle est aussi un lieu clos, dont l'accès obéit à certaines règles. On n'y entre pas sans payer. On ne doit pas fumer, ni parler, ni faire de bruit, ni se déplacer. Toutes ces conduites qui nous sont familières introduisent déjà l'ébauche d'un rite. J'y reviendrai.

La salle de cinéma est construite, comme un théâtre à l'italienne, sur la séparation de deux espaces. L'un est réservé aux spectateurs, l'autre au film, à l'écran. Comme la scène de théâtre, l'écran est inaccessible. On peut s'en rapprocher, certes, mais pour en profiter, il faut la distance, c'est le principe même du cinéma. Dans un film célèbre de Jean-Luc Godard, *Les carabiniers,* on voit justement un paysan arriéré qui va au cinéma pour la première fois de sa vie. Découvrant sur l'écran une jolie femme qui se déshabille pour prendre un bain, notre héros quitte sa place, enjambe les rangées de fauteuils et grimpe sur la scène. Là, il sautille pour essayer de voir à l'intérieur de la baignoire, tout en caressant l'épaule nue de la jeune femme sur la toile de l'écran. Le comique de la situation révèle la force du rite qui a été transgressé. Ce garçon ose franchir la rampe, il va à l'endroit où les spectateurs ne doivent pas aller. Il y a un plaisir blasphématoire dans cette scène. Le rire nous libère d'une certaine loi de l'institution cinématographique : opposition de la lumière de l'écran à l'obscurité de la salle. Au cinéma, nous devons rester dans l'ombre, ne pas nous exposer. L'espace réservé aux acteurs est interdit aux spectateurs.

Une salle de cinéma ressemble donc à une église (et même aux églises les plus traditionnelles, où le célébrant est séparé des fidèles). Le théâtre moderne et la liturgie actuelle tendent à effacer la séparation des deux espaces, à rapprocher et mêler acteurs, célébrants et public. Au cinéma, ce n'est pas possible.

Si nous acceptons cette première définition du sacré (espace à part, lieu différencié, marqué par une frontière, avec des règles et des interdits), nous nous apercevons que le théâtre et la liturgie se désacralisent, tandis que le cinéma ne peut pas échapper à la sacralisation de l'espace. Le cinéma, comme les églises de Mgr Lefebvre, est peut-être un des derniers refuges du sacré aujourd'hui. Surprenant paradoxe ! Cela expliquerait sans doute le succès de la télévision et le déclin des salles de cinéma. La télévision, c'est le cinéma profane. Spectacle à domicile, sans aucun

espace privilégié, aucun rite nécessaire. On peut regarder la télé en pyjama, dans son lit ou à table. Pourtant le sacré a la vie dure, on ne l'abolit pas si vite. Il faudrait montrer que la plupart des téléspectateurs reconstituent chez eux une certaine sacralisation de l'espace. Le poste de télévision occupe dans la salle de séjour une place remarquable, il « trône » au cœur de la maison, il est le nouveau « foyer » qui polarise les regards, impose silence et respect. Il déstructure la cellule familiale pour la reconstituer autrement, il la re-centre autour de sa petite lucarne magique et fascinante.

le rite et la création

Seconde définition du sacré : c'est un lieu où l'on se rassemble pour assister à des événements qui se déroulent toujours de la même manière.

Peu importe, à cet égard, que ces événements soient vécus réellement par des acteurs en chair et en os (théâtre) ou inscrits sur la pellicule (cinéma), ce qui nous occupe ici, c'est la *répétition rituelle* d'un même scénario. Reproduire une situation originelle, voilà qui caractérise le rite. Un jour, il s'est passé quelque chose de décisif : *in illo tempore.* Mais ce moment fondateur, ce temps de la naissance, des origines est aussi le grand secret. La puissance créatrice, fondatrice — d'un individu, d'un groupe, d'une nation — est toujours mystérieuse. Sinon, nous serions capables à chaque instant de « repartir à zéro », de soulever des montagnes. Retrouver cette puissance, c'est devenir dieu. Tel est le mystère par excellence. Accéder au mécanisme de la révolution (Marx), renouer avec notre enfance (Freud), c'est aussi le chemin de toutes les religions. Le rite est balbutiement de l'histoire, avec un grand H ou un petit h. Relier et relire nos petites histoires présentes, décousues, pleines de trous, à une grande histoire qui leur donne un sens, voilà ce qui justifie le rite.

Ici encore, le cinéma touche au sacré, mais d'une façon tout à fait originale. Au cinéma, l'événement fondateur, c'est ce qui a été vécu par les acteurs, c'est l'instant capturé par la caméra, pris sur le vif pour être répété indéfiniment par la projection. On peut tout de suite en déduire deux conséquences.

Premièrement, le cinéma réduit le rite à du mécanique. Au théâtre, chaque soir, les acteurs doivent recréer la pièce, de même qu'au concert l'interprète retrouve plus ou moins l'inspiration originelle de l'œuvre. Le théâtre et la musique modernes se sont efforcés d'abolir cette contrainte du rite. Le *happening,* l'improvisation visent à produire chaque fois un événement singulier. Pour le musicien de jazz comme pour le

comédien qui improvise, il n'y a plus de texte à relire et à interpréter, plus de répétition d'une œuvre originelle. Chaque spectacle se veut création. Chaque instant est unique. Cela veut dire qu'il n'y a plus de rite. On ne reconnaît plus la différence entre le temps privilégié de la création et le temps de la re-présentation. Mort du rite et mort du sacré. Nous sommes tous créateurs, et à n'importe quel moment.

Comment ne pas voir dans cette désacralisation une réponse aux rites mécaniques du cinéma et de l'enregistrement ? Puisque le film et le disque nous empêchent de jouer l'événement créateur, puisqu'ils le répètent à notre place, interdisant à jamais l'accès au pouvoir sacré, prenons ce pouvoir maintenant, tout de suite. En ce sens, le grand *happening* de 68 aurait voulu marquer la mort du cinéma, la fin de la « société du spectacle », et plus profondément, — ce qui ne pouvait se dire alors — la fin du sacré.

Deuxièmement, le cinéma, en banalisant le temps de la représentation, valorise le temps de la création. Quand on projette un film, il ne se passe rien (aujourd'hui, il n'y a même plus de projectionniste dans beaucoup de salles. Ce sont des machines qui déroulent le film automatiquement). Le rite industriel de la projection cinématographique met en relief le secret de sa production, autrement dit le génie de l'auteur, des acteurs, des techniciens. L'art — le savoir-faire — est plus que jamais inaccessible, donc sacré. On a beau se révolter contre les mythologies du star-système et le prestige des cinéastes, le cinéma apparaît comme une machine qui secrète le mythe. Avant même de fabriquer *des* mythes (par le contenu des films), le cinéma *est* mythe. J'appelle mythe tout ce qui évoque et magnifie le mystère de l'origine. La pauvreté du rituel de la représentation cinématographique exalte le mystère de sa fabrication. La distance qui sépare les spectateurs des artisans du film est immense. Elle contribue à faire des comédiens et des réalisateurs les dieux du monde moderne. On peut contester le phénomène, il faut d'abord le reconnaître. Il suffit d'avoir fréquenté un festival, de suivre le rite d'une conférence de presse, pour comprendre à quel point le cinéma est un mythe. Et ceux-là même qui prétendent le démystifier, critiques et journalistes, en sont les prêtres. Chaque revue de cinéma, en cédant au rituel des « entretiens » avec cinéastes et comédiens, cultive le mythe : ce que l'on demande aux artisans du film, c'est de parler de la création, d'expliquer l'origine, le pourquoi et le comment de l'œuvre. Loin de percer le secret de fabrication, cette approche le rend plus troublant. Aucun acteur, aucun auteur ne pourra jamais communiquer par un discours son

savoir-faire, précisément parce que le faire est irréductible au dire, le *mythos* ne peut se traduire en *logos*, la pratique en discours.

Pour briser la distance infinie qui sépare les spectateurs de ceux qui font les films, il faudrait inventer d'autres rites. Des rites d'initiation, donc de participation. Entrer soi-même dans la danse, rejouer le film, le recréer. Il n'y a que deux manières de retrouver l'origine d'une œuvre. Curieusement, le même mot désigne ces deux manières : elles se nomment « interprétation ». Interpréter, c'est aussi bien lire un texte, donc se l'approprier par les mots, ou le mimer, donc l'annexer par le corps. Dans les deux cas, nous établissons une relation personnelle, singulière, organique, vitale, avec l'œuvre. Nous ne demandons pas à l'auteur de la recréer pour nous, de la traduire avec ses mots à lui, de nous l'expliquer. Nous nous emparons de cette chose étrangère (sacrée : hors de nous). Il y a tentative alors de nouvelle création. Une critique devrait être un essai de recréation du film. On interprète et en interprétant, on accède soi-même, par des chemins différents, à l'expérience du texte, du mythe. On raconte, on joue : l'œuvre vit à travers nous et nous vivons à travers elle.

Hélas, la réalité est loin de ces utopies. Notre paresse est grande et nous préférons nier le sacré plutôt que de reconnaître à quel point nous sommes ses complices.

entre la vie et la mort

Troisième définition du sacré : c'est le *tout-autre,* ce qui est hors de mes limites, ailleurs. La mort est l'expérience radicale du sacré. C'est autour de la mort — d'un mort — que le sacré prend racine. Celui qui est mort est tout autre. Il a l'air vivant, l'apparence d'un être humain, et pourtant il est inaccessible, ailleurs.

Le sacré est *fondement de la différence.* On reconnaît : ceci est la vie, ceci est la mort. En quoi cette définition intéresse-t-elle le cinéma ? On sait l'anecdote fameuse qui se rapporte à la première projection des frères Lumière. Les spectateurs, voyant sur l'écran un train foncer vers eux, eurent un geste de recul. Vraie ou fausse, elle illustre le trouble, la magie du cinéma, un phénomène que les sémiologues ont baptisé « l'impression de réalité ». Etrange pouvoir que celui du cinéma : il anime des fantômes, il donne vie à des ombres plus vivantes que nous. Il nous convainc que ces formes palpitantes sur l'écran sont bien réelles. Le cinéma accomplit le rêve qui hantait Léonard de Vinci. Le peintre cherchait à construire un oiseau qui vole. « *Un peu plus tard, nous*

retrouvons Léonard, qui loge au Vatican, dans le temps où Michel-Ange et Raphaël y composaient leurs chefs-d'œuvre les plus fameux, en train de se quereller avec un allemand, fabricant de miroirs, et pour effrayer ses visiteurs, affublant d'ailes et d'une barbe un lézard apprivoisé. Il fabriquait un dragon, mais ce n'était là qu'une dernière notule fantaisiste ajoutée à une existence prométhéenne » (E. H. Gombrich, *L'art et l'illusion*).

Le cinéma abolit la frontière entre le réel et l'imaginaire, entre l'animal et l'inanimé, entre la vie et la mort. Quand un comédien meurt, la coutume veut qu'on projette ses films. A la mort de Jean Seberg, l'été 1979, on a pu revoir *A bout de souffle*. « *Le cinéma filme la mort au travail* ». Ce mot de Cocteau pourrait être retourné : le cinéma travaille contre la mort. Nos films d'amateurs le disent avec une force poignante. Sur l'écran fragile de nos projections familiales, les enfants ne vieillissent jamais, les mères sont toujours des jeunes filles et les disparus demeurent parmi nous.

Si le sacré pose la différence qui fonde tout langage et toute culture, le cinéma nous apparaît cette fois comme subversion du sacré. Il efface les différences, il défie la mort.

Que se passe-t-il quand il n'y a plus de différences, quand on ne distingue plus nettement le réel et l'imaginaire, la vie et la mort, moi et autrui ? Nous disons alors que nous perdons notre identité. Il y a crise de l'identité. Dans *La violence et le sacré*, René Girard a montré que l'abolition des différences coïncide toujours avec l'extrême violence. La crise d'identité nous plonge dans le chaos de la « violence mimétique » que R. Girard appelle aussi « crise sacrificielle ». Mon propos n'est pas de discuter sa thèse. Je constate simplement que le cinéma la vérifie avec une constance étonnante.

II

le cinéma et la crise sacrificielle

Il y a une violence constitutive du cinéma qui n'est pas du tout celle de ses contenus, comme l'affirment périodiquement ses détracteurs, celle des films « karaté », des documents de guerre, encore moins des westerns. Et son effet n'est pas non plus de nous inciter, par contagion, à la violence directe, comme si les amateurs de films policiers étaient condamnés à devenir des gangsters (ou des flics). On sait que de telles hypothèses n'ont jamais pu être vérifiées par les sociologues ou les criminologues.

violence sacrificielle du cinéma

La violence du cinéma est cachée, elle ne dit pas son nom, c'est une « douce violence ». Pour la démasquer, il faut se servir du mythe. L'histoire de Narcisse est un excellent outil, susceptible d'éclairer l'effet de l'image et du cinéma. Les mythes devraient servir à cela : éclairer. Loin d'être obscurs et trompeurs, comme le pensent les esprits trop raisonnables, ils sont des projecteurs. C'est parce que Freud l'avait deviné qu'il sut mettre le mythe à son service, pour le plus grand profit de la psychanalyse.

Narcisse voit une image dans l'eau calme d'une source. Il voit son *double.* Il ne s'y reconnaît pas vraiment : « c'est moi et ce n'est pas moi ». Nous avons tous prononcé ces mots étranges devant le miroir. Loin de se complaire, comme l'affirme l'interprétation moderne et moralisante, réductrice du mythe, Narcisse est médusé, inquiet. Tous les travaux des anthropologues et des psychanalystes sur la figure du double ou de l'autre amènent à conclure que les primitifs ont peur du double, peur de leur ombre (Otto Rank, *Don Juan et le double*). Narcisse ne s'admire pas dans le miroir de l'eau. Il a peur, comme les spectateurs du cinématographe de Lumière ont eu peur. Peur du double qui est un autre moi-même.

Que fait Narcisse ? Il reste là, il ne peut plus bouger. Sinon l'autre bouge aussi, lui prend sa vie, ses gestes, son « âme ». Le double lui vole le mouvement, comme il lui a emprunté sa forme, son corps. Narcisse n'a plus qu'à se figer, jusqu'à en mourir.

D'où vient le nom de Narcisse ? Il est intéressant de souligner que le grec *narkos* a donné *narcose, narcotique.* La violence que révèle le mythe de Narcisse n'est pas une violence active, qui s'extériorise. C'est une violence passive, une agression contre soi-même. Narcisse meurt de narcose, de torpeur ; il meurt fasciné par son double, foudroyé par son image. Telle est la violence constitutive du cinéma. Violence de la drogue, narcotique.

le sacrifice de narcisse

La mort de Narcisse peut être interprétée comme un *sacrifice.* Plus encore, elle nous aide à redéfinir le sacrifice, à décaper cette notion particulièrement confuse dans notre civilisation judéo-chrétienne.

On peut d'abord observer que l'étymologie de Narcisse rejoint le mot grec *pharmakos* qui désigne la victime émissaire. Je dois à Michel Serres cette découverte. C'est lui qui me fit remarquer, au cours d'une rencontre

avec René Girard, la parenté *narkos-pharmakos.* Le *pharmakos* est le marginal, le paumé, celui qu'on peut tuer sans danger de représailles (Cf. R. Girard, *La violence et le sacré,* Paris, Grasset, 1972, pp. 27 ss). Il est promis au sacrifice parce que le groupe social peut exercer sa violence contre lui. Personne ne le vengera. Il n'y aura pas de contre-violence. On en restera là. Le sacrifice du *pharmakos* sera le dernier mot de la violence. Il arrêtera l'hémorragie. Le sang de la victime, volontairement répandu, mettra fin à la violence mimétique, à la contagion vertigineuse de la crise des doubles, de la crise d'identité. Telle est la thèse de René Girard.

La mort de Narcisse a-t-elle un rôle comparable ? Peut-on rapprocher le destin de Narkos et celui de Pharmakos ? Je le pense, et ceci est d'une importance considérable si l'on veut comprendre le rôle profond des images, du cinéma, de la télévision dans un groupe social. Par sa mort, Narcisse résoud la crise mimétique. Il meurt pour se détacher de l'image, pour que l'image se sépare de lui, pour que son double cesse de lui coller au corps. Le sacrifice de Narcisse marque la naissance et l'avènement de l'imaginaire : sa re-con-naissance. Une fois mort, nous pouvons dire enfin : ceci est Narcisse, ceci est un reflet. Il faut différencier l'image du réel, sous peine de mort. Il est vital, pour nous autres, de résister au vertige de Narcisse, d'abandonner la victime qui a perdu son identité, qui s'est noyée, fondue, confondue avec son double dans un corps-à-corps désespéré. Il est vital donc de remplacer ce corps-à-corps par le corps *et* l'image. Avec le sacrifice exemplaire de Narcisse, nous pouvons naître à l'imaginaire, devant l'imaginaire. Un psychanalyste dirait : nous pouvons accéder au symbolique, à la parole qui sépare et différencie. Nous pouvons distinguer le réel de l'imaginaire.

S'il y a dans le cinéma une dimension sacrificielle, elle est dans ce que je propose d'appeler « l'effet Narkos ». Poser la question du sacrifice au cinéma revient donc à chercher comment les films se situent devant l'effet Narkos qui est perte des différences, crise d'identité, violence mimétique et narcotique. Il ne s'agit pas du tout de rechercher le sacrifice dans des contenus, bien qu'on l'y retrouve aussi, nécessairement. Il s'agit de voir comment les films affrontent l'effet Narkos. J'envisagerai quatre solutions.

la négation de la crise sacrificielle

1. *Le cinéma du trompe-l'œil.* Le but recherché est la fascination. On retrouvera dans cette catégorie tous les films qui se veulent copie con-

forme, reproduction fidèle des apparences, exaltation à tout prix du vraisemblable. La plupart des productions commerciales doivent leur succès à un tel parti-pris. L'écran est utilisé comme un miroir, mais nous ne savons pas que c'est un miroir. Il reflète ce que nous croyons vivre. Depuis une dizaine d'années, l'école dite du « nouveau naturel » en France cultive cet art du trompe-l'œil : *Les zozos, Pleure pas la bouche pleine* de Pascal Thomas, les films de Claude Sautet, de Tacchela, *Cousin, cousine, Il y a longtemps que je t'aime,* etc.

Dire que de tels films sont idéologiques revient à montrer qu'ils font de nous des Narcisse. Nous nous noyons dans le miroir. En disant : « c'est bien comme ça », nous cessons de distinguer le reflet — le travail de réflexion — du réel. La majeure partie de la production cinématographique relève de cette classe de films en trompe-l'œil. Ce cinéma est dangereux comme une drogue. Il nous endort, nous tue en douceur, nous enferme dans l'imaginaire à notre insu.

2. *Le cinéma-miroir.* Ici, l'écran est encore utilisé comme un miroir, mais cette fois, nous le savons, nous le reconnaissons. Le piège de Narcisse est démasqué. Tout le cinéma de Cocteau pourrait à lui seul illustrer avec éclat cet usage de l'écran. Orphée traverse les miroirs qui sont des surfaces liquides. Le miroir est bien présenté comme la Mort. Pourtant cette Mort est séduisante. Orphée est amoureux de sa Mort. Il a donc envie de voir ce qu'il y a de l'autre côté. Il cherche et veut sa Mort. Que trouve-t-il ? que trouvons-nous ? Un monde qui n'est pas vraiment différent. L'autre monde est *comme* celui-ci : il n'y a pas plus d'autre monde que d'autre sexe.

Ici la mort de Narcisse est reconnue, mais pas sa dimension sacrificielle. Elle n'ouvre pas vraiment la porte du symbole qui permettrait de différencier. Au contraire, le monde de Cocteau est le monde du Même. Il n'y a pas de mort, pas de différence entre réel et imaginaire, masculin et féminin. Dénégation de toute différence, ce cinéma cultive l'effet Narkos et tente de nous rassurer à la manière de certaines pratiques religieuses.

la découverte de la crise sacrificielle

3. *Le cinéma de la crise sacrificielle.* Nous rencontrons ici beaucoup de grands cinéastes. Grands parce qu'ils ont l'intuition de la violence mimétique : ils ont éprouvé la fascination de Narcisse, le vertige du double, ils en connaissent les conséquences tragiques. Donc ils ne tentent pas de nous tromper ni de nous rassurer. Parmi eux, Fritz Lang, Bunuel, Hitchcock, Bergman, Renoir, Mizoguchi, Pasolini, Saura, et j'en oublie...

On peut les reconnaître à ceci : il y a toujours présente dans leurs films la figure du double. Le docteur Mabuse de Lang (on a pu revoir en 1979 *Le testament du docteur Mabuse* de 1932) est un personnage qui se dédouble. Cette figure de dédoublement est la matrice du film, elle le structure. Elle est aussi une figure de la violence contagieuse. Mais Lang ne voit aucun moyen d'arrêter cette contagion. La mort de Mabuse n'apporte rien. Le sacrifice est inutile : il y a déjà d'autres Mabuse ailleurs. On retrouverait chez Bunuel les mêmes jeux de dédoublement : les deux actrices qui jouent le même personnage dans *Cet obscur objet du désir.* Même violence, même vertige sans issue.

Tout le cinéma de Hitchcock fonctionne lui aussi sur cette figure du double fascinant et maléfique. Eric Rohmer et Claude Chabrol avaient bien montré dans leur livre sur Hitchcock que ce double est un négatif du héros, son ombre et son reflet. Tout film de Hitchcock développe le combat avec ce double : il faut que l'un des deux disparaisse.

Même drame dans *Persona* de Bergman, qui éclaire tous ses autres films. Deux femmes qui se ressemblent, se fascinent : une infirmière et sa malade, une comédienne devenue aphasique. Bergman nous montre que ce dédoublement n'est pas étranger au cinéma : on voit au début et à la fin le rite de la projection d'un film.

Le Renoir de *La règle du jeu* et surtout du *Testament du docteur Cordelier* éclairerait avec une force troublante les hypothèses que nous avançons à la suite de René Girard. Dans *La règle du jeu,* les hôtes de la Colinière perdent leur identité. Ils se ressemblent tous, se copient tous, les maîtres et les domestiques. Jamais la violence mimétique n'a été mieux exprimée dans un film, jamais elle n'a été analysée avec autant de rigueur jusqu'à ses effets tragiques : la nécessité du meurtre par hasard, par « accident ». Mais le sacrifice final ne résoud rien. Dans *Cordelier,* Renoir est encore plus précis. Reprenant le thème de *Dr Jekyll et Mr Hyde,* il décrit un psychiatre qui se dédouble et finit par se sacrifier après avoir confessé son tragique secret. Ce film sublime nous montre aussi, en 1960, la première époque de la télévision française. Le dédoublement de « Cordelier - Narcisse » n'est pas sans rapport avec la magie du petit écran.

la traversée de la violence sacrificielle

4. *Le cinéma du sacrifice dépassé.* Quelques films, parmi les plus grands, ont non seulement décrit la crise sacrificielle, mais tenté de la traverser. Il y a en eux un dépassement de la stratégie où les autres s'inscrivent.

Deux cinéastes et deux films illustrent ce dépassement avec un éclat exemplaire : Murnau avec *L'aurore* et Dreyer avec *Ordet.*

Dans *L'aurore* (1927), un paysan, pour vivre avec sa maîtresse venue de la ville, a décidé de noyer sa femme. Pourtant, au moment de commettre le meurtre au milieu du lac, il est empêché. Il va à la ville vivre avec sa femme une nouvelle lune de miel. Au retour, une tempête lui fera croire un moment que sa femme s'est réellement noyée dans le lac. Ce qui frappe les spectateurs attentifs de *L'aurore,* c'est l'extraordinaire symétrie du récit, comme si le film pouvait se replier sur lui-même autour de son milieu, comme si la seconde partie venait effacer la première ou plutôt en constituait l'autre versant, l'autre face.

D'abord le désir de meurtre, le crime passionnel : il faut tuer une femme pour en avoir une autre. Puis il y a déplacement du meurtre. Ce n'est pas la femme qui sera sacrifiée, c'est le désir de meurtre. Il n'est pas besoin de supprimer l'une des deux femmes. L'itinéraire du film, au lieu de les confronter dans la violence mimétique, les éloigne au contraire l'une de l'autre, permet de les différencier, de les reconnaître dans tout ce qui les sépare et de situer le désir après avoir « liquidé » ses reflets trompeurs : désir d'amour là où l'on croyait voir un désir de meurtre. Ce qui meurt dans la traversée du lac de *L'aurore,* c'est l'illusion, le trompe-l'œil : le mirage qui trouble « l'obscur objet du désir », qui fait voir l'épouse adorée comme une femme à exclure. Ce qu'il faut sacrifier, c'est seulement le mirage, l'effet Narkos, « le mauvais œil ». Pas besoin de tuer Narcisse. Arrachons en nous-mêmes l'œil de Narcisse et ça suffit. Le cinéma de Murnau sert à faire l'aller-retour de l'illusion-désillusion, la traversée de la crise sacrificielle, le dépassement de la nécessité du sacrifice.

Laissons au lecteur le plaisir de confronter ces quelques repères trop succincts à d'autres films. Il faudrait revoir *Ordet* sous cette lumière, montrer que c'est un des rares films chrétiens de l'histoire du cinéma. Le christianisme abolit le sacré, la nécessité du sacrifice pour fonder l'ordre culturel. Dans *Ordet,* deux conceptions religieuses s'affrontent : celle qui exige une victime, celle qui se révolte contre l'immolation de cette victime. Le film, avec une subtilité et une lucidité exceptionnelles, montre à la fois la nécessité du sacrifice et le dépassement de ce sacrifice. Comme dans *L'aurore* de Murnau, il y a *conversion,* passage, traversée : de la mort à la vie, de l'illusion à la vérité, de la violence à l'amour.

jean collet

ECONOMIE ET HUMANISME

Nº 251 — Janvier-Février 1980

Famille, pouvoirs et changement social

B. Ganne : Présentation du dossier



F. Bourgeois, A. Kartchevsky, B. Lautier : Famille et contrôle social

A. Pitrou : Pouvoir familial et changement social

A. Sauvy : Politique de la famille et études démographiques depuis un demi-siècle

M. Paoli-Elzingre : Les contraceptions et les problématiques de la procréation et de la sexualité

M. Segalen : « Faire construire ». Résistances et contre-pouvoirs familiaux en Bretagne

Y. Knibiehler et E. Temime : Colloque « Famille et Pouvoirs » — Aix en Provence, 5 et 6 juin 1979 — Présentation des conclusions

.. ..

F. Meylan : Promotion, rythme et réalité : le cas de la fonction publique
et Conjoncture économique et financières, Faits et tendances, Comptes rendus.

Commandes à **ECONOMIE ET HUMANISME** - 14, rue Antoine-Dumont - 69008 Lyon
Prix du numéro : 30 F - Expédié : 34 F - C.C.P. Lyon 1529-16 L - Tél. : (7) 861.32.23

rites d'eau et de sang pour d'autres dieux

Cette brève évocation de pratiques sacrificielles qui ont cours, encore actuellement, surtout dans certaines régions d'Afrique, n'a pas la prétention de présenter une vue synthétique qui, à supposer même qu'elle soit souhaitable, prendrait une ampleur et exigerait une compétence dépassant largement l'optique d'ensemble du numéro. Le but de ces pages est plus modeste : elles devraient d'abord aider à sortir d'une conception trop univoque du sacrifice que la culture chrétienne induit chez les Occidentaux. C'est pourquoi elles apportent surtout des informations sur l'immense variété des rites qui, sous d'autres cieux, codifient le sacrificiel, sans qu'on puisse jamais les réduire à un unique schéma. Il n'est pas superflu d'insister, entre autres, sur les dimensions sociales et économiques de pratiques que nous avons l'habitude de ranger parmi les phénomènes purement religieux ; or, elles participent concrètement au rééquilibrage des productions, à la résolution de conflits et à l'intronisation de chefs ou de rois, autant d'interventions qui s'effectuent en premier lieu entre les ethnies, les clans ou les lignages. La dimension symbolique fait ressortir, quant à elle, l'importance de la parole du sacrificateur. Mais les exemples évoqués montrent surtout que leur signification religieuse n'est donnée que par la cohérence d'éléments mythiques, allant de la cosmologie à la zoologie, qu'il faudrait chaque fois analyser en détail, ce qui constitue l'objectif propre des recherches ethnologiques et anthropologiques.

Dans l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* Hubert et Mauss tentaient de définir, à partir des exemples hindous, sémites et de ceux de l'antiquité, l'unité du système sacrificiel, ainsi que les principales phases de son schéma « *Le sacrifice, animal ou végétal, pourvu que l'offrande soit détruite, est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse* » [1]. Quelles que soient la diversité des formes, l'importance relative des rites d'entrée (le sacrificateur, la victime, les instruments, tous ceux et tous les objets qui interviennent doivent chan-

1. M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1899) en M. MAUSS, **Œuvres, I, Les fonctions sociales du sacré,** Paris, Ed. de Minuit, 1968.

ger d'état, être sacralisés) et des rites de sortie (retour au profane), le sacrifice est toujours pour ces auteurs un procédé de communication entre les mondes sacré et profane, communication médiatisée (le contact est redoutable !) par une victime ou une chose détruite au cours de la cérémonie.

Depuis, les travaux très fouillés réalisés sur ce thème par un certain nombre d'ethnologues, africanistes, américanistes ou orientalistes, n'ont pas permis de dégager de conclusions d'ensemble, mais continuent actuellement de susciter de nouvelles questions et parfois de nouvelles hypothèses de recherche. On comprendra donc qu'il est absolument impossible d'en « résumer », ne serait-ce que les résultats, sans parler des enquêtes qui sont en cours d'élaboration. Cependant il ne serait peut-être pas sans intérêt d'extraire de ce vaste matériel quelques aspects qui remettent en question les images un peu simplistes que nous avons tendance à nous forger au sujet du sacrifice : d'une façon ou d'une autre, il est toujours à un point d'entrecroisement où s'expriment à la fois les relations sociales et économiques, les langages symboliques et mythiques, les représentations ontologiques et cosmologiques [2].

le constat d'une diversité à tous les niveaux

Ce qui ressort de ces travaux considérables, c'est d'abord l'extrême variété des rituels, du symbolisme et des finalités socio-religieuses du sacrifice. Ici dominent les spéculations sur le sang, vecteur privilégié des forces vitales, là le sacrifice n'est rien sans la toute-puissance de la parole [3]. Ailleurs, chez les Mofu, dans la plupart des populations Bantou, chez les Bouriates des bords du lac Baïkal, l'attention est portée plus particulièrement sur la cuisine rituelle, le dépeçage et le partage des aliments, alors qu'on est relativement indifférent à la puissance symbolique du sang. Le sacrifice, qu'il soit lié ou non à la divination, moyen privilégié de communication avec les dieux, les ancêtres ou les génies, peut être la réactualisation d'un sacrifice primordial mythique, comme il peut, chez les Songhaï, servir à une opération de détournement éner-

2. L'ensemble de ces thèmes fait, entre autres, l'objet des recherches du Laboratoire 221 associé au C. N. R. S. : « Système de pensée en Afrique Noire ».
3. Sur ce point, on ne peut que renvoyer aux œuvres suivantes : G. DIETERLEN, **Essai sur la religion bambara,** Paris, P. U. F., 1951 ; M. GRIAULE, G. DIETERLEN, **Le renard pâle, t. 1, Le mythe cosmogonique,** fasc. 1, **La création du monde,** Paris, Institut d'ethnologie, 1965.
M. GRIAULE, **Dieu d'eau, Entretien avec Ogotemmeli,** Paris, Ed. Fayard, 1965.

gétique, permettre la création d'un nouvel autel à usage privé, doué d'une force vitale particulière.

Cherche-t-on à savoir quelles pratiques sont qualifiées de sacrificielles, et déjà à ce premier niveau le constat de profondes différences s'impose. Ainsi les libations de lait, de vin, d'eau ou les offrandes végétales, selon les ethnies, constituent en elles-mêmes un sacrifice complet ou bien n'apparaissent que comme des annexes. Dans l'hindouisme populaire, des déesses carnivores s'opposent à un dieu végétarien qui se voit offrir fruits, légumes et céréales crus ou cuits. Chez les Diola de Basse Casamance, le même terme générique désigne l'animal et le végétal [4]. Dans le cas de sacrifice animal, les techniques de mise à mort sont elles aussi des plus variées : égorgement, empalement, décollation, éventrement. Cette immolation peut, comme chez les Gourmantché de Haute-Volta [5], être précédée d'un travail divinatoire très complexe fixant le temps, le lieu et le type d'animal requis par le sacrifice. Puis on procédera au transfert sur le corps du poulet ou de l'animal réel des caractéristiques anatomiques évoquées par les signes que le devin a tracés sur une tablette d'écriture. Ce transfert ne peut avoir lieu que grâce à la parole du sacrificateur qui rend l'animal réel porteur des caractéristiques, parfois imaginaires, voulues pour l'animal à sacrifier.

Les occasions du sacrifice éclairent également sur la diversité de ses fonctions : on en offrira lors de passages réputés dangereux ou difficiles (naissance, initiation, intronisation, mort), en cas de périls ou de menaces mortels subis par des groupes ou des individus, en vue de se concilier les génies, les ancêtres ou les dieux, avant d'entreprendre des travaux, des chasses ou des voyages, ou encore, dans un contexte agraire, lors des labours, semailles, récoltes, pour lever l'interdiction qui protège la terre.

L'expiation à proprement parler ne représente qu'un cas parmi beaucoup d'autres dans la gamme des finalités qu'on peut assigner au sacrifice [6]. Celui-ci vise bien plus souvent soit à suppléer un manque de force vitale, soit à restaurer l'équilibre des composantes de la personne humaine, soit à s'attirer la protection des ancêtres ou des génies au bénéfice de tout le groupe, soit encore à purifier parfois les mauvais projets prénataux.

4. L. V. THOMAS, **Les Diola, Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance,** Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1960.
5. M. CARTRY, « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché », **Cahiers du Laboratoire 221 sur le sacrifice,** nn. 1, 2 et 3.
6. G. LE MOAL, « Rites de purification et d'expiation », en **Systèmes de signes,** Paris, Hermann, 1978, pp. 349-357.

A propos des coutumes des Diola, l'idée de purification se présente sous un jour très intéressant. Lors de certains rituels dits de purification, on y parlera plutôt de « rafraîchir la personne ». En effet, le malheur et la mort sont considérés comme quelque chose de chaud ; par exemple, quand on fait un cauchemar, mauvais présage, on verse de l'eau sur le seuil de la porte pour le refroidir et empêcher le malheur d'entrer. Dans le même ordre d'idée, le revenant, c'est-à-dire celui qui est en défaut complet d'énergie vitale, exclu du monde des vivants comme de celui des morts, est un personnage qui a du feu plein la tête et le corps. On pourrait donc faire l'hypothèse que la libation sacrificielle, en rafraîchissant, atteint précisément l'effet voulu, à savoir écarter l'énergie de mort et renforcer, compléter l'énergie vitale supposée défaillante.

Trois dimensions, sociale, économique et symbolique, traversent la réalité du sacrifice, telle que la perçoit l'ethnologie. Au travers d'exemples choisis pour la plupart dans les sociétés africaines, nous essayerons d'en donner un aperçu.

I

la dimension sociale des sacrifices

Certains rites sacrificiels renvoient directement aux structures sociales propres à telle société et à leurs contradictions. Ainsi, chez les Thonga d'Afrique australe, Luc de Heusch analyse comment les rituels collectifs du mariage signifient et matérialisent les antagonismes entre les futurs alliés : ceux qui accompagnent le fiancé et les frères de la jeune fille se bombardent à coup de « rumen », extrait de l'estomac de la chèvre qui vient d'être sacrifiée. De même, la fin du deuil est marquée par le sacrifice d'un chevreau suivi d'une grande agitation rituelle qui, entre autres, va mettre en scène un vol de la viande sacrificielle par l'ensemble des neveux utérins et de leurs épouses ; ces voleurs seront chassés à leur tour à coup de « rumen ». On voit donc le sacrifice devenir ici le moment de la mise en scène de cette relation très ambivalente entre l'oncle maternel et son neveu, telle qu'on la rencontre dans de nombreuses sociétés patrilinéaires. Le neveu utérin est à la fois « voleur rituel » et sacrificateur lors des occasions de grandes rencontres collectives. Lorsqu'il vole la viande réservée aux ancêtres de ses oncles, c'est en quelque sorte au titre de représentant des ancêtres maternels de ses parents : « *ce qui s'inscrit ici dans le corps dépecé de l'animal lors des grands rites collectifs du mariage et du deuil, c'est le corps même de la société, partagé entre le lignage*

patrilinéaire et la filiation au lignage maternel »[7]. L'utilisation du « rumen », d'autres rites le prouvent, a une fonction disjonctrice : il disperse les futurs alliés, le père de la fille lors du mariage, les gens du lignage paternel et les neveux utérins qui, eux d'ailleurs, habitent en dehors du village. Le mode de cuisson souligne encore les différences de résidence et de statut social. Ceux du village font bouillir leur part, les autres la feront rôtir de retour chez eux. Ainsi le sacrifice offert à ces occasions-là « *affirme et conjure tout à la fois une menace de dislocation de la société* ». Dans les offrandes privées, par contre, c'est l'oncle qui sacrifie au bénéfice de son neveu et alors tout indique au contraire leur rapprochement et celui de leurs ancêtres respectifs.

Le sacrifice est souvent l'occasion d'un rassemblement de tous les membres du clan ou du lignage, rassemblement scellé par le repas communionnel qui le suit. Cette inscription sociologique du sacrifice se lit encore très nettement lors de la fourniture de l'animal ou de l'objet sacrifiable et lors de la répartition de la viande. Les funérailles dans la société traditionnelle Diola en fournissent un exemple : l'immolation du bœuf qui est requise à cette occasion révèle en elle-même les tensions entre lignées paternelle et maternelle. Offert par les frères, fils ou amis du défunt, par le mari s'il s'agit d'une femme, l'animal ne peut être consommé ni par le père ni par la mère, ni par le veuf ou la veuve ; mais si par exemple il est offert par un ami du défunt, les principaux morceaux lui reviendront, ainsi qu'à sa famille, après qu'il en aura donné une part, cuisse arrière par exemple, à la famille du défunt. Les neveux utérins de l'ami récupèrent souvent le cou et le foie, alors que la tête va plutôt au doyen de sa concession, le poitrail à ses compagnons d'âge. Si c'est un gendre du mort qui offre le bœuf, il repartira lui aussi avec une grande partie de la viande, mais en plus les parents du défunt doivent lui en fournir un autre entier.

Dans tous les cas, le moment des funérailles est l'occasion de prestations des oncles paternels, des frères et fils du mort aux oncles maternels et aux neveux utérins. Les pagnes, chèvres, porcs, parfois bœufs, qui sont ainsi offerts aux oncles maternels constitueraient en quelque sorte la contrepartie de la mort de leur neveu, lequel neveu est lui aussi chargé d'un certain nombre d'obligations rituelles envers son oncle maternel dont les moindres ne sont pas toutes les tâches funéraires qui lui incombent : habiller, porter la dépouille, l'ensevelir, dégager la tombe. Quant aux

7. L. DE HEUSCH, « Le sacrifice, le mariage, la mort et la folie chez les Thonga », **Cahier du Laboratoire 221 sur le sacrifice**, n. 1.

fils, leur prestation voudrait plutôt exprimer leur innocence dans la mort de leur père ou de leur frère.

S'agit-il vraiment alors de sacrifice au sens de rite d'union entre le sacré et le profane, comme le définissaient Hubert et Mauss ? On se trouve plus exactement devant la nécessité de « nourrir l'âme du mort », de lui permettre de rejoindre en paix le monde des ancêtres ou au moins un au-delà d'où il pourra éventuellement se réincarner. Il faut lui éviter le triste sort de revenant. Ce sont surtout les ancêtres que l'on invoque ; mais il est vrai qu'ancêtres et génies vivent à proximité.

II

la dimension économique des sacrifices

Il n'est pas rare qu'elle soit fondamentale. Dans le cas des sacrifices d'animaux, les prélèvements sont faits, dans leur grande majorité, à l'intérieur du groupe des animaux domestiques, sauf dans les sociétés qui, comme certaines ethnies Bantou, répugnent de manière générale à l'élevage d'animaux domestiques. L'exemple Diola, une fois de plus, illustre très bien l'aspect économique des pratiques sacrificielles. Les offrandes de bétail, de riz ou de vin de palme engagent toujours les Diola dans ce qu'ils ont de plus précieux. A l'égal des greniers remplis de riz à craquer, un troupeau de bœufs, dont la seule destination est d'ailleurs d'être immolé, constitue le signe par excellence de la richesse, mais aussi du courage et de la dignité. Il a fallu, pour les acquérir, travailler durement ses rizières, mais aussi avoir eu pour épouse une bonne gestionnaire des provisions accumulées. Lors des cérémonies collectives, les sacrifices bovins prennent ici l'allure de véritables hécatombes. Ainsi en 1957, Louis-Vincent Thomas dénombrait quelque sept cents bœufs sacrifiés au cours des fêtes de circoncision dans le village de Kaniobon en Basse Casamance. En 1965, dans le village de Niomoun, deux cents bœufs furent abattus lors des fêtes qui réunissaient environ quatre mille personnes, ce qui fut jugé faible. En juillet 1979, pour les cérémonies de circoncision de Kartiak, j'ai pu dénombrer environ six cents bœufs tués.

Pour des funérailles, le schéma idéal serait d'ailleurs la destruction de tout ce qui a appartenu au mort, maisons, troupeaux, etc. On conçoit les difficultés que ce schéma rencontre dans la pratique lorsque les biens en question, troupeaux entre autres, constituent un patrimoine familial plutôt qu'individuel. La destruction et la consommation collec-

tives restent cependant chez les Diola le meilleur moyen d'absorber des tensions, en particulier celles qui existent entre l'attachement individuel d'une personne à des biens et la propriété collective. Quelles sont donc les raisons et les implications de ces prélèvements souvent massifs sur des richesses qu'à tout autre moment les Diola tiennent soigneusement cachées des regards et des envies ? En renouvelant les liens d'alliance et de bonne entente inter- ou intra-concessions, entre quartiers et villages, en rétablissant des équilibres perturbés, le sacrifice assure une première fonction sociale qui se double d'une autre : la mise en scène périodique des richesses et de leur destruction est également un moyen de signifier les inégalités de pouvoir économique et de les nier, en redistribuant et dilapidant les produits d'une accumulation qui, malgré un mode de production que l'on pourrait qualifier de communautaire, apparaît inégale.

En Mélanésie, le sacrifice participe d'un vaste système d'échanges cérémoniels, indéfiniment renouvelés et marqués par une incessante circulation monétaire. Il réalise alors l'une des figures de la reproduction sociale et économique du groupe et de la société, supposant toujours le contrôle de la richesse, de son accumulation et de sa circulation. Le mécanisme est un peu du même ordre que celui des crises de surproduction dans les sociétés capitalistes qui doivent nécessairement détruire les biens accumulés pour sauvegarder des structures dont le fonctionnement exclut toute gratuité. Il reste cependant une différence : dans le premier type de sociétés, il s'agit de biens rares ou de prestige et ils sont redistribués, au moins en partie.

III

les dimensions symbolique et religieuse

Dans le champ symbolique et religieux, on peut s'interroger :

1) sur l'efficace attribuée au sacrifice et à ses principaux moyens ;

2) sur les référents symboliques des codes sacrificiels.

à quoi sert le sacrifice et comment agit-il ?

Dans leur ouvrage déjà cité, Hubert et Mauss mettaient en évidence le fait que le sacrifice pouvait servir des fins aussi différentes que l'expiation (maladie, péché, impureté : phénomènes identiques du point de vue religieux), la désacralisation (ainsi les sacrifices des prémisses qui doivent

désacraliser la future récolte, laquelle appartient d'abord aux dieux ou aux ancêtres) ou encore la sacralisation (pour fertiliser les champs, il faut fixer dans le sol un esprit qui le féconde). En supposant que le sacrificateur, le sacrifiant, la victime et les instruments rituels passent progressivement du domaine profane au sacré, le sacrifice met en jeu des forces dont la manipulation est dangereuse et dont il est impossible d'interrompre le cours. « *Les forces qui sont en action, si elles ne se dirigent pas exactement dans le sens prescrit, échappent au sacrifiant et au prêtre et elles se retournent contre eux, terribles.* » [8]

Cette manipulation des forces est l'une des dimensions essentielles du sacrifice Dogon, par exemple. Germaine Dieterlen, dans son immense travail sur ce thème, pose entre autres le problème du rôle de la « force vitale » qui circule dans le sang et des rapports qu'elle entretient avec ce que bien des ethnologues ont trop vite qualifié d'impureté et de souillure. L'impureté ici n'est pas une souillure venue de l'extérieur, mais elle est avant tout une fuite de force vitale par rupture d'interdit et l'écoulement du sang de la victime vient suppléer à ce manque. La même idée se retrouve chez les Diola pour qui le sacrifice libère une énergie vitale (*yal* véhiculé par le sang, le vin de palme, l'eau) qui, transitant par l'intermédiaire des ancêtres et des génies, doit à terme profiter au destinataire du sacrifice. Mais cette circulation n'est rendue efficiente que par la parole toute-puissante du prêtre ou du sacrificateur, parole d'ailleurs inséparable de la mort. Quand « Faro », Dieu pour les Bambara, donne la parole aux hommes, la mort arrive aussi. Allant plus loin, G. Dieterlen montre que toute opération sacrificielle est aussi une réorganisation de l'univers qui doit instaurer l'ère d'une « nouvelle parole ».

Mais il nous faut revenir sur la puissance symbolique souvent attachée au sang et sur les rapprochements qu'elle suggère entre sang sacrificiel et sang féminin de l'accouchement ou des règles. Chez les Diola, par exemple, le sang de l'accouchée est très fortement chargé d'interdits. Il ne peut couler n'importe où. Jamais une femme n'accouche dans sa maison ou dans sa concession au risque de provoquer les pires calamités. Supposé véhicule d'une énergie qui doit profiter à l'enfant et à tous les enfants à naître, ce sang ne peut être dispersé, répandu n'importe où, à l'instar du sang sacrificiel. La question se pose alors de savoir quel rôle exact joue la femme. Peut-on dire qu'elle meure en quelque sorte pour que son enfant vive ? Il n'est pas rare que le schéma sacrificiel présente

8. G. DIETERLEN, « Introduction à de nouvelles recherches sur le sacrifice chez les Dogon », **Cahiers du Laboratoire 221 sur le sacrifice,** n. 2, pp. 43-50.

des affinités avec le fantasme de la naissance considérée comme une mort. A propos du sacrifice Gourmantché, Michel Cartry formule cette hypothèse extrêmement intéressante : l'immolation, loin d'être un meurtre, est comme la reproduction du geste de la sage-femme, lorsque, coupant le cordon, elle sépare l'enfant d'avec son placenta. Or, ce placenta est « ce qui est plus soi-même que soi-même » et il serait donc victime lors de la naissance. Les Bouriates du lac Baïkal désignent le sacrifice : « sacrifice au lieu d'enterrement du placenta ». Chez les Santal (groupe austro-asiatique indien), Marine Karrin-Bouez rattache l'incapacité permanente des femmes à sacrifier à leur fonction de procréation, donc d'élaboration d'une unité vivante qui s'oppose radicalement à la mise à mort et au morcellement sacrificiel.

Quant au sang menstruel, il peut être lui aussi associé symboliquement au sang du sacrifice : ce que font les Dogon à l'occasion du battage de la graine *fonio,* mais aussi les Diola qui voient ce sang comme le prolongement de celui de l'accouchement, alors que dans les populations Bantou il sera systématiquement opposé au sang de la naissance comme le stérile au fécond.

Ces spéculations sur le sang peuvent être totalement absentes d'autres schémas sacrificiels dont la forme essentielle et l'efficacité propre sont données dans le dépeçage et la cuisine rituelle. Les Bouriates en fournissent un exemple particulièrement élaboré : la viande est bouillie, ce qui se détache des os est consommé à la maison, ce qui adhère aux os est raclé et partagé avec les esprits. Le sang est entièrement récupéré par les femmes pour en faire du boudin. Quant aux os, ils sont incinérés sur les pierres claniques et c'est ce dernier traitement qui va permettre de reconstituer dans le monde des ancêtres l'animal en son unité première. En échange de la victime offerte, on s'assure la sécurité spirituelle et matérielle garantie par les ancêtres maîtres des lieux.

Nous ne ferons que mentionner au passage le lien étroit du sacrifice à la sexualité. Les interdits qui pèsent sur la personne du sacrificateur avant qu'il procède au rituel, tels qu'on les rencontre chez les Mofu, l'attestent très clairement : il doit toujours respecter une abstinence sexuelle avant le sacrifice.

le rapport des codes sacrificiels aux référents mythiques

Nous l'évoquerons brièvement à l'aide de quelques exemples. Chez les Dogon, le sacrifice ne peut être compris que par référence à un sacrifice cosmogonique primordial. Quel qu'il soit, il répète toujours le sacrifice

du « Nommo », génie de l'eau, éviré et tué au moment même de sa naissance, état originel [9]. Dans d'autres ethnies Mandé, des correspondances existent entre les signes premiers de la création, « signes-mères » inscrits dans la matrice du monde, et les autels et animaux sacrificiels. Qu'ils soient liés ou non à de tels systèmes de signes, les codes sacrificiels révèlent les innombrables catégories de nuances qui définissent ici et là les espèces ou les éléments sacrifiables ; les principes de classification retenus sont basés sur des critères tels que le sexe, la couleur, la position par rapport à la procréation, l'âge, le goût de l'animal, etc. Ces caractéristiques dans leur ensemble sont corrélées à leur tour au destinataire possible, aux effets désirés ou aux occasions (sacrifice public ou privé, familial ou clanique, etc.). Ainsi chez les Bobo (Haute-Volta), tous les autels qui ont un rapport avec l'entité « brousse » reçoivent des victimes mâles et le plus souvent rouges ; en revanche, les autels de l'eau reçoivent des victimes blanches et exigent des moutons.

Même dans des sociétés qui ne pratiquent pas le sacrifice, mais qui, par exemple, traitent rituellement des animaux comme le léopard ou le pangolin, lorsqu'ils sont trouvés morts dans la forêt, se développent des systèmes symboliques relatifs aux différentes espèces. Ainsi chez les Lelé, le pangolin est assimilé au roi ou au chef et il apparaît comme le médiateur par excellence entre l'ordre naturel, l'ordre spirituel et l'ordre social. Le pangolin, animal hybride à la fois poisson, homme, oiseau, signifie aussi le carrefour entre air, terre, eau et humanité. Fortement marqué par le monde des esprits, il participe en même temps étroitement à ce monde. Dans les rites sacrificiels, on retrouve aussi très fréquemment ce type de distinctions et de nuances à propos des organes de l'animal. Pour reprendre l'expression de Luc de Heusch, on peut dire finalement que «*si tout animal n'est pas bon à manger, tout animal est bon à penser*».

Cette activité symbolique que manifestent les pratiques sacrificielles, selon Lévi-Strauss, renvoie à un principe fondamental qui est celui de la substitution : « *un poussin vaut un bœuf* », dit un proverbe Bantou. Bien qu'il soit souvent vérifié, ce principe ne rend pas compte de toutes les formes connues de sacrifices. Pour reprendre le cas des Gourmantché étudié par Michel Cartry, on s'aperçoit que le poulet qui est réellement sacrifié n'est pas choisi à défaut d'un poulet qui porterait les caractéristiques définies par les signes divinatoires : même si un tel poulet existe réellement, on ne prendra même pas la peine de le sélectionner, puisqu'il appartient ici à l'essence du sacrifice que ce soit

9. M. GRIAULE, **Dieu d'eau, op. cit.,** 23e journée.

la parole du sacrificateur qui rende l'animal porteur des caractéristiques lues sur les signes.

pour ne pas conclure

Pas plus que nous n'avons essayé de faire un résumé, nous n'avons maintenant la prétention de conclure. Notre propos se limitait à rendre sensible la complexité des éléments qui entrent en jeu quand l'être humain veut réaliser une communication entre ses mondes profane et sacré. Les champs pour la recherche ethnologique sont encore largement ouverts et l'aperçu qu'on vient de lire ne reflète que l'état actuel de certains travaux en cours. S'il fallait risquer un dernier mot à cette « leçon de choses », nous émettrions peut-être une réserve de principe face à toute théorie réductrice qui tendrait d'abord à ramener à un concept univoque la multiplicité des formes sacrificielles et ensuite à expliquer la totalité du phénomène social, culturel et religieux par la simple opposition du sacrifice et du non-sacrifice.

odile journet

CROIRE AUJOURD'HUI
MARS 1980

L'Esprit et notre relation à Jésus — M. J. CORDONNIER, C. HOURTICQ
Pour une radiographie de nos pèlerinages — J. VINATIER
Réflexions sur l'activité des diocèses en France et dans les prochaines décennies — M. LÉGAUT
La situation des sciences humaines — J. F. CATALAN

Une revue de théologie pour les laïcs.
CROIRE AUJOURD'HUI, 12 rue d'Assas, 75006 PARIS
Abonnement (Tarifs 80) : France, 76 F. — Etranger, 83 F.
C.C.P. Christus - Paris 10.439-65 A

LA
REVUE
NOUVELLE

N° 3. — MARS 1980

SOMMAIRE

Ce numéro : 150 FB

La Revue Nouvelle : rue des Moucherons 3, 1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 1 180 FB - France : 200 FF
Autres pays : 1 400 FB - Canada - USA : 60 $

Caisse Générale d'Epargne et de Retraite - Bruxelles : n° 001-0107311-08

le sacrifice ou la mort

Les comportements et les thèmes qui relèvent d'une explication par le sacrifice sont trop répandus à travers les temps et les lieux pour qu'ils puissent être imputés à un stade dépassé des cultures ou à des formes limitées de la religion. Comment la psychanalyse nous aide-t-elle à déchiffrer ce qu'ils nous apprennent d'essentiel sur l'être humain ? Par ses enquêtes patientes, elle laisse apparaître un travail en train de se faire : depuis ses racines biologiques jusqu'à son émergence dans le champ social, tout processus d'humanisation est scandé de séparations, de ruptures, de renoncements qui, repris par la parole, peuvent devenir les conditions d'accès à une existence plus autonome. Mais l'approche analytique montre aussi combien ces césures et ces deuils peuvent être l'occasion de culpabilités insolvables et de distorsions névrotiques, surtout dans leurs manifestations religieuses. La voie étroite qu'elle nous indique n'est pas éloignée de celle de l'Evangile : le versant sacrificiel, quand il n'est pas nié, mais subverti, opère la transformation dont il est porteur. Ainsi, par exemple, Jésus donnant son corps à manger veut arracher à la fascination des effets de régression contenus dans la dévoration depuis les premiers mois de la vie pour faire accéder à l'échange verbalisé, à la communion où se réalise seulement la rencontre de l'autre.

Le sacrifice appartient aux religions les plus diverses. Il prend parfois des formes si variées, si différentes, que l'on doute à son propos d'une identité d'inspiration.

Où se situe donc aujourd'hui le sacrifice dans la psychanalyse ? Le vocable « sacrifice » est inconnu de cette discipline. Cependant on doit pouvoir en trouver trace, il me semble, dans cette science humaine qui est née dans un contexte judéo-chrétien.

Sans nous référer à une définition théologique, patristique ou anthropologique, il faut cependant, pour nous entendre, nous mettre d'accord sur une acception. Nous pourrions la formuler ainsi : le sacrifice est une vie que l'on détache, c'est une vie qui s'en va, qui lâche quelque chose ou quelqu'un pour vivre ailleurs ou autrement ou pour faire vivre une communauté ailleurs, autrement.

I

le sacrifice en ses racines

On vit parce que quelque part on y « laisse sa peau ». C'est parce qu'on sépare, qu'on se sépare, que jaillit la vie. Toute cette dislocation ne se fait pas sans appréhension, sans douleur, sans pleurs. On se croyait perdu et on est vivant. C'est même grâce à cet avatar que s'est manifestée notre conception. La conception de notre vie s'est réalisée quand le spermatozoïde et l'ovule se sont rencontrés et sont morts. Mutés autres, ils sont devenus embryon. On les croyait perdus et ils sont vivants.

Si par impossible — ceci est du domaine de l'imagination — nous pouvions demander au spermatozoïde et à l'ovule ce qu'ils ressentent au moment de leur rencontre, ils répondraient : « ça y est, je meurs ». En effet, une fois le contact établi, l'œuf qui en résulte ne peut plus redevenir spermatozoïde. Les gamètes deviennent embryon. Puis, quand la vie utérine est achevée, le fœtus y « laisse sa peau » : ses membranes, son liquide amniotique, son placenta. Tous ces « cadavres » sont nécessaires pour que vive le bébé. Dès son entrée dans le monde, il y a de la vie et du caduc.

Nous faisons l'expérience de ces changements à chaque moment de la vie. Aujourd'hui, tout à l'heure, nous avons, nous aurons à quitter, à abandonner, à rejeter pour élire. Quand il y a choix, ça choit :

— ainsi pour entrer quelque part, il nous faut abandonner un autre lieu ou lâcher sa coquille.

— pour se marier, il faut se mettre à part, puis mettre à part un autre : une césure parcourt alors le monde. Il y a mon mari et les autres impossibles. Il y a ma femme et les autres exclues.

— et que dire du grave dilemme de chaque humain devant l'aventure de sa vie : se sacrifier au désir de l'autre ou faire le sacrifice du désir de l'autre. Autrement dit : se lover dans le plaisir de l'autre et s'y aliéner ou s'ouvrir à son désir propre et au monde.

— on ne parle pas la bouche pleine! La parole en effet ne peut advenir que si l'on fait un deuil, que si l'on se sépare de l'objet. Si je demande de l'eau, c'est que je ne l'ai pas dans la bouche. Si l'enfant dit « maman », c'est qu'il n'a plus le téton dans la bouche et remplace l'objet ou la personne par le mot. Il n'adhère plus au sein. Il parle. Parler de Dieu est une manière de prendre ses distances et de s'en détacher. Le théologien n'est pas le mystique. Ceci est intrinsèque à tout discours : il met un écart.

la parole qui sépare

Ainsi donc, pour qu'une vie apparaisse, le sacrifice est nécessaire. On y laisse toujours quelque chose. On met à part quelque chose et on laisse tomber le reste. Ça « saigne ».

Mais pour ce faire, il est nécessaire que la parole arrive. C'est elle qui donne sens, après coup, à ce qui est vécu. Quand l'enfant dit « maman », non seulement il se sépare du téton, comme je l'ai dit, mais c'est alors que prennent sens le sourire, le sein, le lait qu'il consomme depuis plusieurs mois et dont il se coupe. Ça lui fait mal, ça « saigne » dans son cœur, mais les paroles, les explications de sa mère donneront sens à l'abandon du sein et du lait.

Le sens arrive donc après coup. Le sens de la vie de chacun pourra être lu à la mort : il faut attendre la fin pour avoir le dernier mot de l'histoire d'un homme. Et le sens de la mort pourra être interprété, par le chrétien, à la résurrection. Il en est de même quand je parle. Jamais je ne dis le sens de la phrase. Celle-ci prend un sens après coup, quand elle est terminée, achevée, dans le silence.

Prenons cette simple phrase : « Il fait bon - être - ici - ensemble ». Chaque élément n'a de sens que mis en rapport avec les autres. Nous saisissons la signification de ces mots une fois le dernier terme émis. Dans le silence qui s'ensuit, s'éveille alors le sens. Il s'éveille d'entre les mots morts. Témoins de la vie et de la mort. Après coup. « Il fait bon » prend un sens après coup et « être-ici », serti à cette place, prend sens après coup, quand « ensemble » a été émis. Après coup ces six mots révèlent un sens qu'ils ne disaient pas. Il n'y a de sens, je le répète, qu'après coup. [1].

Ajoutons que sans la parole, c'est le brut, le naturel, le non-différencié. C'est la parole, le nom qui *sépare.* Par le nom, par exemple « Simon-Pierre », cet homme devient réel, non pas dans sa conscience seulement, mais pour l'univers. Grâce à ce nom, il se distingue de tous. Ce nom le sépare de tous, le différencie de tous, le *sacrifie* : il n'est pas tout, ni tout le monde. Il est mis à part de son frère ou de son père, ou de son voisin.

Il en est de même pour les événements, comme je le disais plus haut : c'est la parole qui donne sens, qui aimante la limaille des faits dans une direction. Moïse, les prophètes, les Ecritures sont interprétés par Jésus ressuscité dans un certain sens (Lc 24, 27). Il leur donne une signification après coup, « après le coup » de la résurrection. Les rabbins donnent un

1. Cf. V. DESCOMBES, **L'inconscient malgré lui,** Paris, Ed. de Minuit.

autre sens des Ecrits ; pourtant ils ont les mêmes textes que les chrétiens, mais ils n'ont pas l'événement de la résurrection qui fait rupture, qui fait mise à part, — sang et eau —, mort à une réalité physique. A cet événement parlé, expliqué, Jésus donne sens et l'inscrit depuis Moïse et les prophètes dans l'histoire de l'humanité. C'est après coup donc que la passion prend sens, tout comme l'eucharistie. C'est donc quand l'événement, la phase, la phrase sont achevés, dépassés, mis à part, que le sens arrive, que la vie jaillit.

Mais à y regarder de plus près, à quoi servent donc les explications, les éclaircissements qui sont donnés après coup ? Pour faire comprendre dans un second temps le sens de l'événement ou du premier discours ? *« Si le commentaire est interminable, il n'a pas de sens, et, s'il s'interrompt, il présente un sens qu'il n'a pas dit, de sorte que le sens du premier discours, cela même que le commentaire voulait dire, n'est toujours pas dit. »* [2] Des livres, des interprétations, des bibliothèques d'exégèse tenteront de dire le dernier mot, la dernière glose. Jamais le sens ne sera dit. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne sera pas sous-entendu ou entendu.

En effet, c'est quand on parle que l'on s'entend. Avec certains on *s'* entend bien, avec d'autres on *s'* entend mal. Quand il y a communication avec quelqu'un, on *s'* entend alors par l'oreille de l'autre. Pour s'entendre, il faut une séparation. Quand il y a confusion, on ne s'entend plus. C'est pourquoi une nécessaire coupure devra se graver dans la chair, le cœur, la vie. Ne mélangez pas ceux que Dieu a créés séparés depuis le début du monde !

Cette distinction, cette déchirure vitalisante est symbolisée par le coup de couteau sur l'animal le séparant en deux, par le tri des prémices, fruits de la terre ou premiers-nés du troupeau. Cette mise à part préfigure la circoncision du cœur, le renoncement, la conversion.

du renoncement à la conversion

Je suis inachevé. Que je me ressente tronqué ou complet, heureux ou malheureux, que je saigne ou sois serein, que l'enfant crie ou naisse sans violence, il me faut me séparer de l'autre ou d'une partie de moi. Il nous faut parler d'un autre lieu, c'est-à-dire nous convertir. Il nous faut renoncer ou, comme on dit, faire des « sacrifices », tout au long de la vie : rien n'est jamais acquis.

2. V. DESCOMBES, **L'inconscient malgré lui, op. cit.**, p. 82.

Mais ce terme de renoncement évoque l'abandon d'un droit et le plus souvent d'un droit au plaisir. C'est ainsi qu'avant de jouir de ce droit, on y renoncerait. Avant de vivre, il faudrait mourir à soi-même. Dans sa grande bonté, Dieu aurait créé l'homme, corps et âme, être de désir, mais par une pirouette extravagante, il se trouverait honoré si l'homme n'utilisait pas cette vie, s'il renonçait à cette vie, s'il faisait le mort pour vivre. Contrairement aux idées reçues, renoncer c'est avoir vécu. C'est avoir fait l'expérience d'une vie. Plus on est un grand vivant, plus on peut renoncer. Plus on a d'élan vital, d'exubérance, de vigueur, d'acharnement, même si la santé du corps est frêle, plus on pourra avoir une vie de renoncement. Il faut avoir vécu, avoir « possédé » un objet, une situation ou un être pour y renoncer. Sinon on renonce à une abstraction. Renonceriez-vous à l'aérolithe qui file dans le ciel de l'hémisphère sud ? Non, bien sûr, il ne vous « touche » pas.

Renoncer, c'est dépasser, c'est aller plus loin. Pour reprendre l'exemple de la naissance, on peut dire que le bébé renonce à l'utérus. Il est dans une autre vie. Sa vie utérine et ses « délices » sont abandonnées en ce sens qu'il n'y est plus attaché. Et s'il s'efforce de retourner à cette vie utérine, c'est qu'il renonce à vivre et se trouve gravement névrosé. S'il s'accroche au sein comblé de lait chaleureux, il ne vivra jamais sa vie mais une confusion avec sa mère.

On renonce à la camaraderie d'une personne quand elle devient amitié. On renonce à une amitié quand on découvre l'amour. En fait on renonce quand on a fait le plein d'une expérience, qu'on la dépasse et que l'on va plus loin. Sinon, on fait « comme si ». Une sentence hindoue dit avec raison : « *Pour rendre un homme vrai, il faut l'aimer : tant qu'une jeune âme n'aura pas tout l'amour dont elle a besoin, elle ne sera pas vraie de sa propre vérité* » [3]. On renonce quand, satisfait, comblé, on a découvert quelque chose ou quelqu'un de mieux. Sinon, on ne renonce pas, on louche. Pour renoncer à « Satan et à ses pompes », il faut avoir trouvé « chaussure à son pied » !

On vit le célibat, par exemple, quand on sent que c'est dans cette voie que l'on trouvera sa raison d'être. Mais vivre le célibat ce n'est pas renoncer à une vie érotique — sauf pour ceux qui l'ont connue, comme Ch. de Foucault, François d'Assise ou la Samaritaine —, c'est vivre autre chose. C'est être sur une autre voie, par amour, par désir : quand on découvre que sa nourriture est ailleurs (Jn 4, 32). C'est pourquoi, on peut dire, me semble-t-il, que renoncement et conversion sont conjoints. Se convertir,

3. Cité par D. VASSE, **Le temps du désir,** Paris, Ed. du Seuil, p. 48.

c'est changer de vie, c'est vivre ailleurs ou autrement. C'est opérer une mutation, quitter un mode de vie, de valeurs, pour un autre. Pour reprendre encore une fois l'exemple cité plus haut, le fœtus, renonçant à la chaleur de la mère, se convertit bébé : il va prendre la parole ailleurs, autrement.

quitter son père pour devenir fils

Quand l'enfant prodigue découvre que son père n'est pas un patron qui gère ses biens, mais un engendreur continuel qui, « *remué jusqu'aux entrailles* », suscite toujours, il renonce alors à retourner aux filles, aux ripailles. Il a dépassé ce stade adolescent. Il y renonce. Et pour lui, ce renoncement n'est pas une idée abstraite mais des visages, des événements. Il peut les quitter, car il n'en a plus besoin, comme Ch. de Foucault cité plus haut. Il découvre une autre communication. Il passe maintenant du besoin d'être gâté au désir de rencontrer quelqu'un qui toujours lui échappe, qu'il ne peut posséder : son père peut lui refuser de le reconnaître fils. Il devient fils quand il est dépossédé et qu'il l'accepte.

Le père devient père quand il a perdu son enfant et que celui-ci est devenu autre : il est devenu maintenant un homme capable de risquer sa vie à en mourir. Le père accepte donc d'être lui aussi dépossédé de son enfant. Il a renoncé à un enfant, il trouve un fils. Il n'a plus besoin d'*avoir* un enfant. Il communie à un fils. On peut imaginer qu'il renoncera ensuite à ce fils quand celui-ci « *quittera son père et sa mère pour s'unir à sa femme* ». Car ce fils pourrait redevenir un objet de consommation, un besoin pour ce père qui, à force de l'embrasser pour lui donner, croit-il, tout son compte d'amour, l'enfermerait dans ses bras. Le fils, en se mariant, va se « convertir » : il ouvrira son père et lui-même au monde. Ils auront renoncé à leur vie de famille, ce qui peut les faire souffrir, mais ils se rendront compte que s'ils n'agissaient pas ainsi, ils se renieraient, ne se risquant pas à vivre autrement.

Toujours nous avons à renoncer à quelqu'un quand il retombe pétrifié, comme un pur objet du besoin[4], possédé, accaparé, et non plus sujet qui sans cesse échappe. Mais ce renoncement ne peut se réaliser qu'après un attachement. Si nous dédaignons l'autre, s'il nous est indifférent, nous n'y renoncerons pas. Il n'y aura pas l'accouchement d'une

4. **« Le besoin nous met en relation avec un objet prometteur de plaisir et autre que nous »** : Fr. DOLTO, G. SEVERIN, **L'Evangile au risque de la psychanalyse,** Paris, Ed. J. P. Delarge, tome 2, préface, p. 8.

rencontre amicale mais une fausse-couche que l'on glorifiera peut-être du vocable « renoncement ».

Alors vivons, diront certains, changeons de femme ou de mari, devenu objet de besoin, semblable à moi-même. Je change de travail, je fais autre chose parce que je sens l'ennui me gagner, le doute et le manque sourdre. Les Don Juan de l'amour ou du travail essaient d'éviter de vivre leur manque, comme tout un chacun, et de se soustraire à l'éclosion de leur désir. Jamais de silence dans la phase de leur vie d'où pourrait naître un sens nouveau. Ils changent toujours de phrases et de mots et de femmes et de travail et d'occupations pour éviter le silence, l'absence, le manque. Ils parlent (c'est-à-dire ils vivent) pour ne rien dire et ne rien entendre. Leur vie est un passe-temps obturé de bouche-trous.

En effet, l'autre que l'on rencontre ou l'ouvrage entrepris sont toujours inutilisables pour nous satisfaire longtemps : ils nous échappent, à moins d'en faire une habitude, un objet, une consommation. Si nous vivons en sujets humains, c'est que nous renonçons, à un moment donné, à ce que notre main enferme pour vivre autrement.

une dette de sang à acquitter

Mais pourquoi le terme sacrifice en est-il arrivé à prendre, et surtout à garder, une connotation d'expiation. Non seulement il faut porter sa croix, mais il faut s'en fabriquer une.

Dès notre naissance [5], nous sommes marqués du signe de la cruauté. Dès notre premier souffle et même avant, nous étions déjà mauvais et pécheurs. En effet, pour vivre, pour nous « en sortir », nous avons fait souffrir notre mère. Ses cris ont précédé le nôtre. Nous l'avons éventrée, déchirée. Le sang donne un sens de drame et de carnage à l'événement. Le vampire bien-aimé fait son entrée dans le monde en fendant sa mère et il n'y a pas longtemps, en lui faisant frôler la mort.

Cette mythologie laisse supposer bien sûr que le placenta et la mère sont tout un, que l'enfant crève la mère alors qu'il perce son enveloppe, que le cordon le tient attaché à sa génitrice alors qu'il joint le fœtus à son placenta. Quoi qu'il en soit, nous vivons de cette mythologie qui nous inscrit, dès notre naissance, sur le registre des fauteurs de troubles, des pécheurs originels, des éventreurs. « L'expulsion » [6] de l'indésirable est activement tentée.

5. J'emprunte cette articulation au Dr. THIS, **Naître et sourire**, Paris, Ed. Aubier Montaigne, pp. 200 sv.

6. C'est le terme consacré dans les maternités pour désigner la naissance.

Dès sa naissance, l'homme doit donc se faire pardonner d'être de ce monde. S'il a fait mal à sa mère, en naissant, c'est qu'il est mauvais. Sa méchanceté sera punie. Les dieux exigeront un sacrifice propitiatoire. Dans l'inconscient de chacun gît cette divinité, cette divine mère rendue furieuse par la douleur de l'enfantement ou de la grossesse. Le parasite devra payer : il a une *dette interminable.* Il souffrira à son tour, par conséquent.
Ces souffrances seront ritualisées par la circoncision et ses lois, par l'excision, les menstruations et leurs prescriptions, par des bêtes offertes. Il faut payer une « dette de sang » ou de souffrance dont les rites indiquent et réglementent l'ordre [7].
Cette divinité enfouie en chacun de nous réclame toujours réparation. Avant de nous octroyer un sourire, une bienveillance, elle exigera un sacrifice : il faut s'acquitter, liquider, rembourser. Les comptes du divin apothicaire réglés, l'orant pourra faire entendre son remerciement, sa demande, son expiation, il attirera la faveur du dieu sur un lieu ou une église. Tous ces sacrifices d'actions de grâces, d'expiation, de consécration, etc., sont l'argumentation d'un inconscient coupable qui règle ses comptes en un divin « donnant-donnant », dont le premier représentant est la mère.

la sainte douleur des autres

Certaines âmes « saintes » n'en finiront jamais de se mortifier ni de se soumettre à des macérations qui indiquent le sens spirituel de leur vie : expier le péché originel et ceux qui s'ensuivent. Ainsi, le mauvais souvenir (inconscient) se transforme-t-il en avenir.

Mais se reconnaître coupable, c'est en vouloir aussi au péché. C'est essayer de le mettre à part de sa vie. C'est essayer d'en faire le sacrifice. C'est ici que peut apparaître la perversion du « religieux ». Par un glissement que chacun connaît, le « religieux » va confondre dans une même perspective péché et pécheur. Il y aura donc les bons et les méchants, les grecs et les barbares, les juifs et les gentils, l'israëlite et le *goy.* Il faudra éviter la contamination des divorcés, des libres-penseurs, des libertins. Les guerres saintes, les guerres de religion, les lavages de cerveau « convertiront » forcément ; on excommuniera, on radiera d'un parti : le sadisme de chacun trouve sa revanche.
En effet, on ne peut pas toujours subir le courroux de la divinité pour une faute dont on n'a pas conscience ni se sentir perpétuellement coupable

7. René Girard donne, dans **La violence et le sacré,** une autre perspective qui complète la nôtre.

alors que les autres auraient belle vie, c'est-à-dire une vie autre que la nôtre, sans devenir agressif, évidemment pour une bonne cause, car il faut garder bonne conscience. Une sainte colère les mettra donc en enfer. « Lieu de tourments » du *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* ou « état de refus de Dieu », on peut toujours se faire peur ou rêver de vengeance pour ses ennemis, puisque le règlement de comptes nous échappe.

Plaindre Jésus durant le Chemin de la Croix et le voir tomber trois fois, saignant, battu, cloué, quatorze stations durant avec indulgences et label papal, cela peut être une façon de donner libre cours à son sadisme tout en le réprouvant chez la soldatesque romaine et en gagnant ainsi l'amour du dieu.

Lire les journaux « à sensations et à scandales » participe de cette démarche. D'ailleurs fait-on des journaux avec de bons sentiments ? Il y faut du sang et des malheurs, et qui soient réprouvés !

Cette mise à part du péché et du pécheur n'est point dépassement de vie, ni conversion, mais expression de cette insupportable culpabilité originelle qui engendre dolorisme ou sadisme.

II

le sacrifice en ses fins

Telle n'est pas, me semble-t-il, la subversion des prophètes et du Nouveau Testament qui prêchent la circoncision du cœur, l'amour des ennemis et qui préfèrent la miséricorde au sacrifice (Mt 9, 13, citant Os 6, 6).

Le sacrifice de Jésus, le sacrifice de la messe, comme il est commun de dire, sont les expressions d'une mise à part, en ce sens qu'il s'agit d'une vie qui est détachée ou qui se détache pour vivre autrement, pour nous faire vivre autrement. Comment s'effectue cette création ? Quelle est la nouveauté du « saint sacrifice » ?

les étapes de la naissance à autrui [8]

Dès les premières minutes de notre existence intra-utérine commence une longue quête pour nous achever et nous séparer, c'est-à-dire acquérir notre autonomie.

8. Cette page est extraite d'un de mes articles parus dans la revue **Signe**, nº 21.

Vampires, nous nous sommes alors, pour grandir, gorgés de sang, tandis que nous étions dans l'utérus. Ne reste-t-il pas, de cette époque, des peurs et des fantasmes enfouis dans notre inconscient ? Des créateurs les illustrent dans leurs œuvres. On écoute, on va voir, on admire ces expressions d'une vie dont aucun souvenir conscient ne surgit, mais qui pourtant effraient.

Pourquoi regarder des vampires au cinéma est-il terrifiant ? Pourquoi provoquent-ils tant d'épouvante ? Pour deux raisons, je pense. D'abord parce qu'ils ravivent en nous des pulsions qui n'ont jamais fini d'être comblées, jamais fini d'être assouvies. Ensuite, parce que jamais cette période ne fut parlée à l'embryon que nous étions, et pour cause ! Seul, sur le divan de l'analyste, dans le transfert, on peut revivre et parler cette période. De cette expérience première, nous restons marqués et, on peut le dire, assoiffés !

A notre naissance, deuxième période, nous nous sommes séparés d'une partie de nous, nous avons sacrifié placenta, membranes, etc., puis nous avons tété : notre bouche nous donnait alors vie et joie.

Tandis que nous tétions le lait, nous avons aspiré l'amour de notre mère et, dans le même mouvement, nous avons souhaité nous l'incorporer, la manger, la conserver à l'intérieur de nous, nous l'approprier par la bouche. Nous étions cannibales sans le pouvoir. Nous désirions la confusion, elle et nous ne faisant qu'un.

L'interdit du cannibalisme, la séparation de la bouche et du téton ont autorisé l'oreille à écouter, puis ont permis la parole : empêchés de la manger, nous avons écouté notre mère, puis nous avons, notre bouche étant libérée ou affamée, émis des sons, des cris, puis des paroles. Quels progrès dans notre humanisation ! Au lieu d'incorporer l'autre, nous le touchons avec des mots : nous sommes des êtres de langage.

Mais de cette séparation et de cet interdit, nous demeurons marqués. Nous élaborons sans cesse des moyens de remplacement, d'évocation ou de sublimation. Ainsi nous « mangeons » des yeux, nous essayons d'inventer une cuisine, de faire des discours, de boire pour nous mettre en fête, de nous « réunir » pour un repas, mais jamais nous ne mangeons de viande humaine. Si c'est interdit, c'est bien parce qu'il y a une attirance, un désir inassouvi, une tentation toujours offerte. Sinon, il ne serait pas nécessaire de poser une limite, une barrière.

La période anale est la suivante. Après avoir « fait ses besoins », comme on dit, l'enfant apprend à faire d'autres choses, avec ses mains. Le « faire » passe ainsi du derrière au devant. C'est alors que nous sommes devenus

fabricants. Après avoir rencontré l'autre par la bouche et les paroles, nous pouvons l'atteindre par des objets sortis de nos mains, par le troc, par le commerce.

Vient ensuite ce qu'on appelle le stade génital au cours duquel s'organisent nos pulsions partielles. Alors un choix sexuel se cherche ou s'accomplit. Les tendances sexuelles de chacun se concentrent sur une personne qui puisse nous satisfaire. On essaie de rencontrer quelqu'un, on tente de confluer avec l'autre, totalement.

Cette classification de notre développement peut paraître choquante pour qui n'est pas au fait de la théorie psychanalytique du développement humain. Et pourtant, ainsi va notre croissance. Naturellement, ces stades se chevauchent, se séparent et ne peuvent être répartis de cette manière que par une outrageuse simplification.

être convives, c'est naître ensemble

Durant ces périodes, la personne humaine cherche à se construire et pour ce faire elle se différencie de l'autre ; elle se sépare pour essayer de le rencontrer et d'y trouver son plaisir. Ces rendez-vous avec l'autre, ces communications avec mon voisin se font par l'intermédiaire de la bouche, du toucher, de l'ouïe. Par chaque partie du corps, je prends donc directement contact avec les autres et, par la parole, je rencontre l'autre à distance. Ce sont ces rencontres qui me font naître.

Souvent dans les évangiles, il est mentionné que Jésus mange. Il mange avec ses disciples, avec des pécheurs, avec des pharisiens. Il donne à manger à des foules en multipliant les pains. Et, à la fin de sa vie, la Cène semble résumer une suite de rencontres avec des convives. Après sa résurrection, après son « éveil », il mange encore ou donne à manger.

Pourquoi ? Parce que, à mon sens, s'exprime dans ces repas fraternels la dynamique du désir humain : chaque hôte a *besoin* de manger, il *demande* à être rassasié et *désire* de l'amour. C'est dire qu'il désire être reconnu, être intéressant, compter pour les autres, compléter les autres et être parachevé par les autres. Autrement dit, par ces rencontres, chacun désire être distingué de l'autre, distingué par l'autre, décelé comme digne d'attention, d'estime, de communication, voire de communion.

Selon la qualité de ma rencontre, je dépends plus ou moins de l'autre pour exister, car c'est l'autre qui peut me rassurer, en m'assurant que je suis quelqu'un pour lui. Il me suscite, il m'éveille parce que, à ses yeux, j'ai du prix, et ceci me transporte, me transforme ; et l'autre s'accorde à

moi pour les mêmes raisons, il change, il évolue, il se modifie. Nous voilà autres, convertis !

la communion, ouverture sur la présence insaisissable

Dans les repas-rencontres avec Jésus, chacun peut se nourrir, peut happer Jésus, quel que soit le stade de son évolution. Jésus rencontre, nourrit, transforme tout de celui qui se donne et se perd avec lui. N'est-ce pas cela la communion, la conception, l'engendrement ?

« *Prenez et mangez, ceci est mon corps. Buvez-en tous, ceci est mon sang. Faites ceci en mémoire de moi.* » Ainsi le vampire qui est en moi inconsciemment peut se désaltérer. Le cannibale qui est en moi peut symboliquement s'assouvir. Le sadique ou le violent qui sommeille en moi et que j'essaie d'étouffer ou de contenir a quelqu'un « à se mettre sous la dent ». Même si tout ceci est inconscient : je peux manger quelqu'un pour me l'incorporer, détruire Jésus pour vivre de lui.

Au fabricant, à l'artisan que je suis, Jésus demande de *prendre,* puis de *faire* en mémoire de lui. Et la personne que je tente de devenir peut rencontrer amoureusement une autre personne : Jésus. Il nous rencontre donc en chacun de nos éléments dynamiques, en chaque strate de notre personnalité.

Par ces relations qui me changent, me purgent, me purifient, me pacifient, la communion facilite mes rapports avec les autres : ayant assimilé Jésus, l'ayant dévoré et rencontré, le chrétien pourra, dans le même mouvement, mieux respecter l'altérité de l'autre, ne pas l'engloutir ou l'utiliser. Non seulement la communion soulage le croyant, le débarrasse, mais Jésus y opère en chacun une métamorphose.

Avec la psychanalyse s'intensifie encore plus cette saisissante découverte que plus on approfondit le « divin » de l'Evangile, plus on découvre que c'est « humain ». Jésus assume tous les désirs partiels, les tâtonnements, les hésitations dans le développement de notre vie. Il prend en compte les étapes et les lenteurs de notre croissance. Il nous fait passer d'un stade à un autre. Il nous fait sacrifier. Il nous incite à ne pas blâmer l'infantile ou le retardé qui est en nous, à ne pas condamner le demeuré ou la brute qui est mon voisin : Jésus le fréquente et s'y montre.

Ainsi, nous passons forcément de Jésus-pain à Jésus-chez-l'autre. C'est dire l'impossibilité de faire de l'hostie ou du calice un fétiche. Depuis la venue de son Esprit, Jésus bouscule chacun vers les autres. Là est sa *présence réelle* : « *Là où plusieurs sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux* » (Mt 18, 20).

Grâce à ces repas partagés, s'avive l'amitié entre convives. Ces réunions sont une occasion, non pas d'en rester à la nourriture, gourmets comblés que nous serions, mais de nous laisser susciter par les autres, éveiller, transformer, sans « coffrer » ni Dieu ni le voisin.

Vampire , cannibale, sadique, fabricant ou personne humaine plus achevée, j'intéresse totalement Jésus. Rien de ce qui est humain ne lui est étranger. Par nos rencontres avec lui, notre œil devient plus spirituel, notre « *cœur brûlant* » (Lc 24, 32), tourné vers les autres où il est réellement présent. Présent en chaque compagnon de route, il nous met en route et nous n'en finissons pas de sacrifier, de renoncer, car jamais nous ne *savons* vraiment si c'est lui ou pas lui. C'est après coup que se décèle sa présence ; mais sa présence, jamais nous ne la tenons. Il est déjà ailleurs ou autrement. C'est un perpétuel sacrifice. C'est un deuil continuel.

Comme pour la phrase, c'est une fois prononcée qu'elle donne sens ; il en est de même pour la présence. On la découvre, mais après. Elle échappe toujours. Toujours ailleurs, jamais elle ne peut être mise en conserve.

le sacrifice pour plus de vie

Sans ce sacrifice, c'est la dictature : on emprisonne l'autre. On veut le figer en un éternel instantané afin de ne pas le perdre, afin de ne pas l'entendre autrement. *Sans sacrifice, c'est la mort.*

Ainsi combien n'ont pas fait le sacrifice de l'autre sexe, voulant être à la fois homme et femme, uni-sexe. Impossible rencontre avec l'autre, impossible vie à transmettre, sans ce sacrifice, sans cette différence, fruit d'une séparation.

Sans mise à part, à parfaire sans cesse, il n'est point de vie ni d'autonomie. Ainsi donc, il me semble que la structure du sacrifice, du renoncement ou de la conversion, s'apparente dans la psychanalyse — vous l'avez découvert — à la castration symbolique et donc à l'articulation du manque et du désir.

La vie et sa douloureuse joie sont compagnes de ceux qui sont en manque jusqu'au fond du cœur (Mt 5, 3).

gérard séverin



JANVIER 1980

KHOMEINISME, ISLAMISME, TIERS-MONDE

	France :	Etranger :
Ce numéro	25 F	26 F
Abonnement	200 F	220 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C. C. P. Paris 1154-51

comment n'être pas chrétien ?

question aux thèses de rené girard sur le sacrifice

Depuis deux ans, les discussions alimentées par les ouvrages de René Girard ont remis à l'ordre du jour pour un vaste public un thème comme celui du sacrifice qui n'était guère à la mode sauf pour quelques milieux de spécialistes, ethnologues ou théologiens. Cette théorie qui fait de la révélation évangélique la seule issue possible à l'accumulation de la violence n'est pas sans interroger le chrétien au plus vif de sa foi. Les pistes qui sont indiquées ici ne cernent que le point central du sens du sacrifice. La position de Girard une fois rappelée, trois grandes questions sont développées : à un niveau général, la dramatisation de l'ensemble des rapports humains dans l'affrontement mimétique qui conduit à la crise sacrificielle laisse-t-elle leur place à toutes les autres médiations qui déterminent la vie sociale ? A propos du sacrifice lui-même, n'est-il pas porteur d'une valeur religieuse positive, y compris dans le Nouveau Testament où la mort de Jésus révèle une fois pour toutes la façon que Dieu a choisie d'être avec nous ? Enfin, ce Jésus n'est-il Fils de Dieu que parce qu'il a vécu à la perfection un amour dénué de toute trace de violence ? A projeter sa vie et son message hors de tout conditionnement historique, loin de toute épaisseur charnelle, on risque de se retrouver en face d'un homme qui n'existe pas et de mettre la foi sur le chemin de la gnose.

Le titre de cette contribution pourra paraître provocateur : son ambiguïté veut faire écho à celle qui parcourt l'œuvre de René Girard. En effet, si le christianisme évangélique est la seule « religion » qui se soustrait aux mécanismes sacrificiels de violence et les dénonce, comme l'affirme R. Girard, comment n'être pas chrétien ? Comment oser se dérober au christianisme ? En revanche, si l'interprétation du sacrifice n'est pas celle que l'auteur lui attribue, dénier toute réalité sacrificielle aux évangiles, n'est-ce pas manquer le christianisme lui-même ? J'interrogerai donc ici l'œuvre de R. Girard sous cet aspect, alors qu'elle en comporte bien d'autres. Mais la question que nous posons n'est pas marginale et correspond précisément à l'ensemble de ce numéro de *Lumière et Vie.*

I

les thèses de r. girard : l'imitation violente et le sacrifice

Le sacrifice occupe une position centrale dans le désir des hommes et les relations qu'ils entretiennent entre eux pour bâtir une vie sociale. Il révèle la violence qui traverse toute vie humaine et tout apprentissage social.

limiter la violence mimétique

En effet, l'homme apprend par *imitation,* tout comme beaucoup d'êtres vivants. Chez l'homme, cependant, cette imitation est à trois composantes : un individu A imite un individu B parce qu'il désire un objet X. De la sorte A et B vont entrer en conflit parce qu'ils désirent le même objet. René Girard a voulu mettre en relief ce processus dans quantité d'œuvres littéraires, en particulier dans *Mensonge romanesque et vérité romantique*[1] ou, plus profondément encore, dans son très intéressant *Dostoievski : Du double à l'unité*[2]. La jalousie ou l'envie révèleraient donc une structure fondamentale du désir : chacun désire avoir ce que l'autre aime. L'autre est ainsi un double, un frère ennemi. D'où une montée de violence qui va jusqu'au meurtre et à la vengeance malgré l'aveuglement des générations. L'histoire de Caïn et Abel indique déjà le ressort « *des choses cachées depuis la fondation du monde* »[3], que Jésus révèlera en toute clarté.

Comment faire pour limiter cette « violence mimétique » qui risque de faire exploser la société ? Toujours selon R. Girard, c'est la religion qui s'est chargé du remède : des interdits et des rites, dont le sacrifice est le sommet.

Les *interdits* s'opposent à l'imitation et à la rivalité qui conduisent à la destruction. On peut penser ici aux dix commandements. Les *rites* vont réguler la violence sociale sous-jacente par des actes. Le plus important d'entre eux

1. **Mensonge romanesque et vérité romantique,** Paris, Ed. Grasset, 1961; réédition en « livre de poche », 1978.
2. **Dostoievski : Du double à l'unité**, Paris, Plon, 1963 ; réédition : G. Montfort, 1979.
3. **Des choses cachées depuis la fondation du monde,** Recherches avec J. P. Oughourdian et Guy Lefort, Paris, Ed. Grasset, 1978.
Toutes les citations de cet article renvoient à ce dernier ouvrage.

est le *sacrifice*, au sens bien particulier que R. Girard donne à ce rite. Le sacrifice, en effet, est une action qui permet de désamorcer, certainement à l'insu de ses auteurs, l'énorme charge de violence collective mimétique qui risque de détruire la société. Dans la société, chacun peut s'opposer à chacun pour s'approprier l'objet de son désir et du désir de l'autre. Dans le sacrifice, cette violence sociale est rassemblée et projetée sur la victime mise à mort : « le bouc émissaire ». « *A l'opposition de chacun contre chacun succède brusquement l'opposition de tous contre un* » (p. 33). On reconnaît la thèse exposée dans *La violence et le Sacré*[4] : « *le religieux n'est rien d'autre que cet immense effort pour maintenir la paix. Le sacré, c'est la violence, mais si le religieux adore la violence, c'est toujours en tant qu'elle passe pour apporter la paix ; le religieux est tout orienté vers la paix, mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle* » (p. 41).

jésus dénonce la logique du sacrifice

Toutes les religions, sauf une : le christianisme évangélique ! (on ne parle pas ici de résurgences sacrificielles dans le christianisme historique). Jésus, en effet, dénonce clairement la violence qui est cachée dans ce mécanisme social que la religion consacre tout en voulant le désamorcer. Il dénonce ouvertement tous ceux qui ont imité la violence meurtrière de Caïn, particulièrement ceux qui ont tué les prophètes (Mt 23, 34-36 ; Lc 11, 47-52). Satan, menteur et meutrier depuis les origines, serait aussi le « *nom du processus mimétique dans son ensemble* » (p. 185). En définitive Jésus meurt pour avoir dénoncé le caractère violent d'institutions comme la hiérarchie et le Temple. Et sa mort n'est pas présentée comme sacrifice : il meurt « *contre tous les sacrifices* » (p. 234). Il en dénonce la logique cachée, quand l'Evangile rapporte ouvertement le raisonnement du grand prêtre : « il vaut mieux qu'un seul meure pour tout le peuple ». Le « tous contre un » ! Cette révélation, d'ailleurs, marque le terme apocalyptique de l'histoire : ou bien c'est la catastrophe finale, en libérant la violence que les sacrifices ne pourront plus prétendre exorciser puisque leur jeu a été mis à jour, ou bien la violence sera remplacée par l'amour. L'amour ou la guerre, telle est la perspective qui clôt l'ouvrage. Est-ce si simple ?

4. **La Violence et le Sacré,** Paris, Ed. Grasset, 1972.

II

des voies et des impasses

Les thèses de R. Girard ont l'avantage d'une grande cohérence. A un moment où les diverses sciences humaines découpent le réel en champs scrupuleusement délimités et gardés, R. Girard propose une théorie d'ensemble qui recoupe les désirs humains, les rapports sociaux, les rites religieux. On lui reproche de toucher aussi bien à la psychanalyse qu'à l'anthropologie sociale et religieuse à partir d'œuvres littéraires (romans, tragédies grecques, Bible) et non pas à partir d'études « sur le terrain », mais cette vision d'ensemble provoque la réflexion. Il est inutile d'énumérer ici les voies qu'ouvre cette œuvre et les impasses qu'elle recèle : diverses contributions l'ont fait, sans clore encore le débat[5]. Je relèverai ici seulement quelques points qui me paraissent faire problème en ce qui concerne la foi.

est-il juste de dramatiser les rapports humains sous la forme de la « violence mimétique » ?

Il ne s'agit pas d'ignorer la force de l'envie ou de la jalousie en l'homme ni le prestige d'une certaine rareté en économie[6]. Il est opportun également de relever l'ambiguïté ou mieux l'ambivalence de la vie jusque dans la religion. Mais il est exagéré de réduire tous les désirs à un seul et celui-ci à la violence mimétique. On peut aimer quelque chose parce qu'elle est bonne ou nous plaît et non pas d'abord parce qu'elle est désirée par d'autres. Une dramatisation exagérée du désir ne fait qu'étendre la situation œdipienne (le conflit père-mère-enfant ; loi-objet-désir) à l'ensemble de la vie sans tenir compte d'autres données de la construction psychanalytique (le principe de castration, par exemple). Cette dramatisation extrême risque de justifier, sous forme préventive, tous les interdits, tout en prétendant rehausser l'éclat de l'amour évangélique, hors de toute violence, tel que le conçoit R. Girard.

5. Outre les articles de nombreux journaux et revues, signalons particulièrement les deux numéros d'**Esprit** : novembre 1973 et avril 1979. Cf. **Nouvelle Revue théologique** 1978, p. 341-358 ; p. 865-887 ; **Cultures et foi,** janvier et février 1979 ; **Cahiers universitaires catholiques** (mars-avril 1979) ; J. GUILLET, « R. Girard et le sacrifice », dans : **Etudes,** juillet 1979, p. 91-102.
6. Voir particulièrement sur ce point : P. DEMOUCHEL et J. P. DUPUY, **L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie.** Postface de René Girard, Paris, Ed. du Seuil, 1979.

Or cette dramatisation est explicitée essentiellement sous forme religieuse, en manquant d'autres médiations sociales. Le mécanisme du « bouc émissaire » sert à *expliquer* aussi bien la justification de la peine de mort que la peur d'une déflagration atomique, qui catalyserait la violence collective à une immense échelle. A ce degré de généralités, on peut se demander si les mécanismes de la violence mimétique et du rite sacrificiel disent quelque chose des médiations sociales, juridiques, économiques et théologiques en cause. Le rite religieux du sacrifice prend une telle extension qu'il perd son sens proprement religieux. Autrement dit, la religion devient une métaphore molle, étirable à souhait, qui la vide de sa substance sans pour autant donner la leur aux diverses médiations sociales. Passons ici sur les questions épistémologiques en cause, pour trouver la confirmation de cette critique en considérant de plus près ce qui est dit du sacrifice.

le sacrifice est-il d'abord l'expression sociale, sous figure religieuse, d'une régulation de la violence ?

A. Vergote a noté que le sacrifice, chez R. Girard, prenait facilement la forme du mécanisme paranoïaque (projection de l'agressivité sur l'autre) ou tout simplement du lynchage : toute la violence collective est projetée sur le bouc émissaire[7]. Ce schéma a pu fonctionner dans la tradition chrétienne elle-même, en particulier dans la théorie de la rédemption substitutive chez saint Anselme : le Fils est voué à la mort par le Père pour venger l'offense qui lui a été faite. Mais l'anthropologie religieuse nous invite à voir quelque chose de plus spécifiquement *religieux* dans le sacrifice : la recherche d'une communication entre les hommes et la divinité. La victime, qui est d'abord sacralisée, est sacrifiée et supprimée pour laisser à la divinité l'initiative de remplir ainsi l'espace entre elle et les hommes. Tel est le sens du sacrifice dit de communion. Certes le sacrifice peut exprimer aussi des médiations institutionnelles[8] (le temple, une hiérarchie sacerdotale, etc.) dont R. Girard d'ailleurs ne parle pas, mais, du point de vue religieux, il dit d'abord quelque chose du rapport entre Dieu et les hommes : une communication de vie. Encore faut-il la préciser.

7. « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie », in : X. LEON-DUFOUR, A. VERGOTE et al., **Mort pour nos péchés,** Bruxelles, 1976.
8. Certaines implications sociales et institutionnelles du sacrifice, en terre grecque, ont été patiemment mises en relief par M. DETIENNE et J. P. VERNANT, **La cuisine du sacrifice en pays grec,** Paris, Ed. Gallimard, 1979.

Si le sacrifice était ce mécanisme de projection que dépeint R. Girard, on pourrait dire qu'il est absent de la plupart des textes du Nouveau Testament. Il est même vrai que Luc, par exemple, peut se passer de la notion de sacrifice pour donner un sens à la mort de Jésus, prophète martyrisé à mort à cause de son témoignage. Mais le sacrifice reçoit une autre signification humaine et croyante dans la tradition biblique, dès l'Ancien Testament : il dit *l'obéissance* à la volonté divine. Ce qui ne va pas sans renoncement. C'est ici qu'il ne faut pas se méprendre. Une certaine spiritualité religieuse a fait du sacrifice le renoncement qui se réduit à une privation (petite ou grande). Cette définition ne dit rien du sacrifice comme acte de foi. Or le sacrifice doit dire quelque chose de la religion, sinon il n'a rien d'un acte religieux. Mais il veut témoigner du primat de Dieu et laisser ainsi Dieu être Dieu. L'obéissance n'y est pas une attitude masochiste, mais une pratique de l'espérance croyante et aimante. Le sacrifice s'étend aussi à toute la vie. Il suppose alors la foi en Dieu. Tel n'est pas le sacrifice selon la définition qu'en donne R. Girard, puisqu'il l'explique entièrement par un jeu social. On s'étonne même que tant de chrétiens aient trouvé dans cette œuvre un réconfort apologétique de leur foi, alors que le christianisme y devient simple métaphore culturelle[9].

le sacrifice de jésus est révélateur de dieu

Mais il faut encore aller plus loin. Le sacrifice n'est pas seulement un acte religieux qui suppose la foi en Dieu. Il dit quelque chose de Dieu, tel que le révèle Jésus. Je sais qu'il est devenu assez courant chez certains chrétiens de refuser toute valeur sacrificielle à la Pâque de Jésus. Pourquoi ? Parce qu'ils refusent ainsi, entre autres, deux sens aberrants du sacrifice. D'une part, des rapports pathologiques entre Père et Fils, selon lesquels le Père voudrait la mort du Fils pour que son honneur, bafoué par le péché, soit vengé. Il s'agit là d'une projection psychologique des conflits mégalomaniaques entre enfant et parent. Cela ne correspond pas aux figures bibliques du Père qui refuse le sacrifice d'Isaac, préfère la miséricorde, se réjouit du retour de l'enfant prodigue, et nous donne son Fils (Ro 4, 25 ; 8, 32). D'autre part, le refus du sacrifice est motivé également par le rejet de la « substitution » ou « rédemption vicaire » : Jésus meurt à notre place pour nous sauver du péché. Beaucoup voient là une substitution de Jésus à notre liberté et même à notre mort. S'il en

9. Même le livre de R. SCHWAGER, **Brauchen wir einen Sündenbock ? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften,** Munich, Kösel, 1978, trouve dans la Bible une illustration des thèses de R. Girard.

était ainsi, le Dieu Sauveur nous priverait de ce qu'il nous a donné comme créateur : notre responsabilité. Cela serait inacceptable.

Mais est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Plutôt que de substitution comprise en ce sens, ce qui risque de faire penser à un odieux truquage, il faut parler de don et de réconciliation : Jésus meurt *pour* nous. Au sens le plus courant du terme, celui que l'on emploie spontanément à propos de ceux qui donnent leur vie pour en sauver une autre, il se sacrifie pour nous. Mais ce sens commun, bien qu'héroïque, ne suffit pas à dire l'originalité de la mort de Jésus. Si ce n'était que cela, on ne voit pas pourquoi l'acte « héroïque » de Jésus, celui du témoin qui meurt pour ses idées, aurait eu plus d'écho que celui de tel ou tel héros de l'Antiquité ou même des combattants de la dernière guerre juive. Si la mort de Jésus est un événement considérable, c'est parce qu'il s'agit de la mort du *Messie,* celui qu'on reconnaîtra comme Fils de Dieu, et parce que le Messie meurt *pour nous.* Avant même la théologie du juste ou du témoin martyr, telle qu'elle apparaît par exemple chez Luc, c'est le sens qui a dû être donné par Jésus lui-même, ne serait-ce que dans l'institution de l'eucharistie, et que l'on trouve dans les épîtres de Paul bien avant la rédaction des évangiles. Et c'est bien cela qui est nouveau. Encore une fois, si Jésus n'était que le prophète dénonçant la violence du mimétisme social ou le juste martyr, il aurait été vénéré tout au plus comme l'un des prophètes ou des justes d'Israël. Or sa mort a pris une résonance sans pareille dans notre histoire et dans l'histoire d'Israël, puisqu'elle a provoqué le judaïsme à expulser les disciples de Jésus. Pourquoi ?

Le sacrifice joue ici un rôle déterminant. La mort du Messie, en effet, rend inutiles les sacrifices (de louange, d'intercession, de communion ou d'expiation) du Temple, parce qu'il est le sacrifice parfait qui donne à Dieu d'être lui-même parmi les hommes. C'est, entre autres, pour avoir proclamé la fin du Temple, le pardon accordé aujourd'hui aux pécheurs et la réhabilitation aux rejetés que Jésus est condamné et Etienne lapidé. C'est ainsi que la croix, le Messie crucifié, est « *scandale pour les Juifs et folie pour les païens* » (1 Co 1, 23). Paul exprime ici en termes vigoureux une pensée qui remonte au plus près du Jésus prépascal et à son comportement vis-à-vis du messianisme politique et de ses disciples surpris et scandalisés. Dire alors que la croix est le sacrifice ultime, c'est vouloir aller plus avant dans les raisons psychologiques, sociologiques, politiques et religieuses qui ont scellé le procès de Jésus, sa condamnation et sa réhabilitation par la résurrection. Dans cette ligne, le christianisme devient autre chose que la fine fleur d'une métaphore culturelle dont Jésus serait

l'exemple moral ou même le révélateur, tel que le présente R. Girard. C'est à ce propos que nous poserons notre troisième question.

jésus est-il « homme parfait » et fils de dieu simplement parce qu'il s'est soustrait à toute violence ?

Malgré des formulations ambiguës, qui pourraient ouvrir de fait une interprétation théologique intéressante, le Jésus de R. Girard apparaît d'abord comme l'homme exemplaire d'une société qui aurait échappé à la violence mimétique pour s'engager dans des relations sociales entièrement dominées par l'amour. « *Ce qu'il faut, pour échapper à la violence, nous disent les Evangiles, c'est aimer parfaitement son frère, c'est renoncer à la mimesis violente du rapport des doubles. C'est là ce que fait le Père et tout ce que veut le Père, c'est que l'on fasse comme lui. C'est bien pourquoi le Fils promet aux hommes que, s'ils réussissent à se conduire comme le Père le souhaite, à faire sa volonté, ils seront tous des Fils de Dieu (...) Il n'y a donc que le Christ, sur la terre, qui ait jamais rejoint Dieu par la perfection de son amour (...) Si le Fils de l'Homme et le Fils de Dieu ne font qu'un, c'est parce que Jésus est le seul à réaliser une perfection de l'humain qui ne fait qu'un avec la divinité* » (pp. 238-239).

R. Girard rejoint sous cet aspect le cœur du message évangélique : Dieu est amour. Cependant, à y regarder de plus près, cet amour est opposé à toute violence, comme son contraire, et c'est ce qui le rend fort abstrait au risque de faire du chrétien une « belle âme » romantique. L'amour et la violence ne sont-ils pas toujours inséparables, sous une forme ou sous une autre ? Or, R. Girard défend un amour pur de toute violence et de toute agressivité qu'il pense reconnaître dans le message de Jésus. « *Relisons le Sermon sur la montagne et nous verrons que la signification et la portée du Royaume de Dieu sont parfaitement claires. Il s'agit toujours de réconcilier les frères ennemis, de mettre un terme à la crise mimétique par le renoncement de tous à la violence. En dehors de l'expulsion collective, réconciliatrice parce qu'unanime, seul le renoncement inconditionnel et, s'il le faut, unilatéral, à la violence peut mettre fin au rapport des doubles. Le Royaume de Dieu, c'est l'élimination complète et définitive de toute vengeance et de toutes représailles dans les rapports entre les hommes* » (pp. 220-221).

L'amour est au cœur de l'Evangile. C'est indéniable. Mais ne pas voir comment il use aussi de violence, et lui est mêlé de toutes façons, c'est le trahir. L'amour évangélique, en effet, pas plus que n'importe quel amour, n'est exempt de violence : que ce soit dans le commandement de

quitter père et mère ou famille, que ce soit dans le combat contre certaines institutions qui desservent le peuple, que ce soit dans la relation même à Dieu-Amour. Le rapport du croyant à Dieu n'est pas l'amour-fusion que sous-entend Girard : l'exemple de l'agonie de Jésus en est l'exemple le plus frappant. La foi, comme l'amour, est une expérience de l'altérité et de l'altération où même la paix et l'harmonie en profondeur n'excluent pas de singuliers combats. C'est justement cette aventure personnelle de la foi et de la vie que R. Girard oublie trop dans sa théorie qui ne fait guère de place au singulier individuel [10].

une christologie aux relents gnostiques

En ce qui concerne la personne de Jésus deux autres traits sont particulièrement significatifs.

D'abord l'interprétation de la Pâque : croix et résurrection. Pour R. Girard, la croix n'est que la révélation-dénonciation du mécanisme social de la violence mimétique. « *Il faut d'abord insister sur le caractère non sacrificiel de la mort du Christ, dire que Jésus meurt, non pas dans un sacrifice, mais contre tous les sacrifices, pour qu'il n'y ait plus de sacrifices* » (p. 234). Jésus accomplit ainsi la Parole de Dieu. « *Si cet accomplissement sur terre passe nécessairement par la mort de Jésus, ce n'est pas parce que le Père en a décidé ainsi, pour d'étranges raisons sacrificielles, ce n'est ni au Fils ni au Père qu'il faut demander la cause de cet événement, c'est à tous les hommes, c'est à l'humanité. Le fait même que l'humanité n'ait jamais vraiment compris ce qu'il en est révèle clairement la méconnaissance toujours perpétuée du meurtre fondateur, notre impuissance à entendre la Parole divine* » (p. 236).

On pourrait s'attendre ici à ce que R. Girard dise comment la croix est justement Parole et révélation du Dieu caché. En fait, la formulation ambiguë de son discours ne vise pas à éclairer ce point. Dieu lui-même n'est que le Principe de la Loi interdisant la violence mimétique. Or, si nous rejetons également une sorte de volonté pathologique sacrificielle de la part du Père, nous ne pouvons faire de la croix une simple illustration du Principe excluant toute violence mimétique, car alors la croix n'est plus un événement central pour la foi. Et, de fait, chez R. Girard, puisque la croix n'est qu'une illustration et n'ouvre pas de crise, la résurrection ne joue aucun rôle. Non seulement les circonstances politiques et théolo-

10. Cf. H. J. STIKER, **Culture brisée, culture à naître,** Paris, Ed. Aubier, 1979, et R. SCHWAGER, **op. cit.** pp. 46 ss.

giques de la mort sont tues, mais la résurrection n'est plus l'événement fondateur de la foi (cf. pp. 242, 256). Voulant écarter une interprétation sacrificielle, au sens du mécanisme social de violence, il ne pourrait donner à la croix comme sacrifice qu'une interprétation mécanique, qu'on ne peut que rejeter avec lui, bien sûr : « *Si la mort de Jésus était sacrificielle, en somme, la résurrection serait le "produit" de la crucifixion. Or il n'en est rien et la théologie orthodoxe a toujours victorieusement résisté à la tentation de transformer la passion en processus divinisateur* » (p. 256). Là encore, vrai et faux sont mêlés. La foi ne dit pas que la croix pascale divinise Jésus, mais qu'elle révèle en définitive Dieu lui-même. Or cette révélation de Dieu est antérieure, pour R. Girard, à l'événement pascal.

Cela est confirmé par le deuxième trait que je voulais signaler ici : son interprétation de la conception virginale. « *L'absence de tout élément sexuel n'a rien à voir avec le puritanisme ou le refoulement, imaginés par le XIXe siècle finissant et bien dignes, en vérité, de la basse époque qui les a enfantés. L'absence de toute sexualité, c'est l'absence de cette mimésis violente que nous disent, dans les mythes, le désir et le viol par la divinité* » (p. 244). « *Dire que le Christ est Dieu, né de Dieu, et dire qu'il a été conçu sans péché, c'est toujours redire qu'il est parfaitement étranger à cet univers de la violence au sein duquel les hommes sont emprisonnés depuis que le monde est monde, c'est-à-dire depuis Adam* » (p. 246).

Il est bien des façons de se situer par rapport à la conception virginale de Jésus. Mais on ne peut vraiment pas lire dans le texte de Luc que l'évangéliste ait voulu exclure la sexualité dans la conception de Jésus, pour le seul motif qu'une conception « normale » serait un pur acte de violence. Par son récit, Luc veut signifier d'abord l'origine divine. Et d'ailleurs, sous cet aspect, on ne voit pas comment l'initiative divine est moins violente qu'une autre conception. Je crains plutôt que R. Girard projette en Jésus un modèle d'humanité idéale qui illustre bien sa théorie, donc un mythe et même un mythe gnostique, puisque toutes les médiations matérielles deviennent sans signification positive. Jésus devient le révélateur qui vient faire sortir les hommes de leur enfer sans s'y incarner lui-même. « *L'humanité entière est enfermée dans ce cercle. C'est pourquoi les Evangiles, le Nouveau Testament dans son ensemble et la théologie des premiers conciles affirment que le Christ est Dieu non pas parce qu'il est crucifié, mais parce qu'il est Dieu né de Dieu de toute éternité* » (p . 242). Voilà une affirmation qui ne rejoint pas le processus historique de la foi en Jésus Christ. En effet, c'est sur la base de la résurrection, qu'est née l'affirmation de la divinité de Jésus, même si des discussions postérieures ont eu tendance à l'oublier.

une religion sans médiations historiques

L'œuvre de R. Girard est l'occasion de nombreux débats, car sa pensée recoupe bien des domaines avec la force d'une cohérence massive. Nous avons souligné ici certaines limites en ce qui concerne la foi, sans préjuger bien sûr, de l'attitude personnelle de l'auteur. Cette pensée se situe dans ce qu'on appelle abusivement le « retour du religieux ». Ici, au moins, on voit que la métaphore religieuse tend à dévorer toutes les autres médiations psychologiques, sociales, économiques, politiques et théologiques, lors même qu'elle tend à se les annexer. Sa religion tend de plus à présenter un homme idéal, étranger à toute « violence » : un homme qui n'existe pas et qui joue amplement du registre de la culpabilité, avec sa dénégation de la mort et de l'agressivité concrète, en dépit de sa dénonciation massive de la violence. Que cette dénonciation soit éclairante et utile, c'est indéniable. Mais pour autant tout n'est pas encore dit de la foi chrétienne.

bernard lauret

CHOISIR
Cahier spécial Mai 1979

Risques et chances de l'Evangile

Extraits du document de la Conférence de Puebla
traduits à partir du texte original

Qu'est-ce que l'évangélisation ? — Eglise, foi et culture

La religion populaire — Libération et promotion humaine

Evangélisation, idéologie et politique

Communautés de base, Eglises particulières

Options pastorales

14 b, avenue du Mail, CH 1205 Genève - CCP : 12-413 Genève

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

SESSIONS D'ÉTÉ 1980

○ **9-14 juin :**
BIEN VIEILLIR EN CE TEMPS-CI,
avec E. Caille, M. Hillaïret, Fr. Le Duc, J. L. Leonhardt, M.-A. Manciaux, H. Reboul, F. Biot

○ **23-28 juin :**
FAIRE SA VIE A TOUT AGE,
avec C. Barnouin, M. Hillairet, J. Leleu, Fr. Le Duc, H. Reboul, J. Thomas

○ **4-9 juillet :**
L'EGLISE EST-ELLE POUR NOUS UN LIEU DE PAROLE ?
avec S. Rambour, F. Biot, C. Dufour, A. Durand

○ 9-15 juillet :
ET L'HOMME VIT QUE DIEU ETAIT BON,
avec F. Monnery, X. Plassat, C. Dufour, F. Biot

○ **15-21 juillet :**
« NI DIEU, NI MAITRE ? »
avec B. Simon, M.-M. Haviez, M.-A. Manciaux

○ **21-26 juillet :**
DIEU... EXPERIENCES POUR AUJOURD'HUI,
avec C. Dufour, R. Ducret, F. Monnery, M. Hillairet

○ **26 juillet-1er août :**
OUVRIR LE LIVRE DE LA GENESE,
avec F. Martin, C. Riffard

○ **26 juillet-1er août :**
S'INITIER A MARX ET INTERROGER NOTRE FOI,
avec C. Dufour, A. Durand, O. Baudrier

○ **17-23 août :**
SOUS LA CRISE, UNE TERRE NOUVELLE ?
avec A. Abrial, C. Bernard. M.-Cl. Deffarge, R. Garaudy, M. Debard, I. Granstaedt, N. Girardot, X. Plassat

○ **24-30 août :**
JEREMIE, UN PROPHETE EPROUVE,
avec E. Magniny, A. Domeyne, F. Genuyt, J. Calloud, J. Clerget

○ **27-31 août :**
LES MUTANTS SOCIAUX,
avec S. Rambour, C. Biot, P. Domeyne

○ **1-7 septembre :**
PRATIQUES POLITIQUES, PRATIQUES DE LA FOI
(Session internationale), avec J.-P. Durand, F. Biot, et des représentants de groupes allemands, italiens, français, etc.

Pour tous renseignements :
Centre Albert-le-Grand La Tourette
B. P. 105 - 69210 L'ARBRESLE

Chacune des sessions commence le soir de la première date indiquée à 19 h. et se termine à la dernière date indiquée à 14 h.

dieu a-t-il sacrifié son fils jésus ?

Les courants qui interprétèrent de manière sacrificielle la Passion de Jésus se sont autorisés de textes scripturaires qui en font remonter à Dieu lui-même l'initiative. Il serait en quelque sorte le « sacrificateur » par agents humains interposés. L'analyse du vocabulaire montre que l'entrecroisement des termes qui se rapprochent le plus de la thématique sacrificielle, « tuer », « être livré », « se livrer », rend bien la complexité d'un événement dans lequel la foi de l'Eglise apostolique, à la suite de Jésus sans doute, a tôt reconnu la part des hommes (le crime), celle de Dieu (la volonté de salut) et celle de Jésus (le don de sa vie). En fait, c'est souvent le contexte de chacune des expressions utilisées qui explique pourquoi tel verbe, donc telle interprétation, est proposé pour annoncer cette mort. Une fois les arguments littéraires établis, il reste à essayer de penser d'abord la « concurrence » entre l'action de Dieu et la liberté des actions humaines, ensuite le processus au terme duquel un sens positif peut advenir à un échec patent. Qu'on l'assigne à l'avance ou qu'on le lise après-coup, le sens sacrificiel d'un acte n'est-il pas toujours plus ou moins une façon de faire servir de la mort à plus de vie ?

« *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? Qui accusera les élus de Dieu ? Dieu justifie ! Qui condamnera ? Jésus-Christ est mort, bien plus il est ressuscité, lui qui est à la droite de Dieu et qui intercède pour nous !* » (Rm 8, 31-34). Ce texte paulinien est particulièrement repérable dans le Nouveau Testament : il est le seul où le mot « Dieu » sert de sujet au verbe « livrer » employé à la voie active. Alors que l'expression évangélique « *Le Fils de l'homme est livré aux mains des hommes* » est très habituellement comprise comme l'annonce de la livraison-trahison du Christ par Judas, Rm 8, 32 vient brutalement rappeler que les humains mentionnés dans les récits de la Passion ne sont que les agents d'une livraison dont Dieu est l'auteur. Certes, l'affirmation paulinienne ne présente nullement l'image d'un Dieu pervers ayant besoin du sang de son Fils « pour apaiser son courroux » (cf. le trop fameux « *Minuit, chrétiens !* ») ; l'amour de Dieu pour les hommes et la résurrection de Jésus-Christ qui est aussi son œuvre forment la pointe de ce passage. Il n'en reste pas moins que l'initiative

divine dans la Passion du Christ est clairement et sereinement affirmée en Rm 8.

Or, même une lecture rapide des écrits apostoliques fait percevoir qu'il ne s'agit pas là d'un thème marginal ; c'est un fil qui court dans la trame de tout le Nouveau Testament et qu'on ne peut trancher sans ruiner l'ensemble. Il est pourtant impossible d'oublier que ce même thème est le terreau sur lequel ont souvent proliféré, dans l'histoire du christianisme, des représentations où l'image de Dieu fut largement contraire au message évangélique. Nous voudrions ici indiquer une piste d'interprétation qui, sans récuser les affirmations nombreuses du Nouveau Testament sur l'initiative divine, permette à ceux qui sont justement scandalisés par un Dieu qui n'épargnerait pas son Fils, de recevoir la proposition de Rm 8, 32 et des autres textes néo-testamentaires sur la Passion.

I

données du nouveau testament sur l'initiative divine dans la passion de jésus

Nombreux sont les textes qui paraissent présenter la Passion comme une pièce créée par Dieu de toute éternité, écrite à l'avance dans l'Ancien Testament et jouée enfin sur le théâtre du monde. Ainsi, Pierre déclare dans le discours de Pentecôte : « *Cet homme, selon le plan bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies ; mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort, car il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir* » (Ac 2, 23-24). C'est en ce sens que vont les divers appels faits à l'Ecriture : « *Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures* » (1 Co 15, 3-4). Jésus apparaît dès lors comme l'acteur principal connaissant son rôle par cœur et, bien sûr, le dénouement de la pièce (cf. Jn 18, 4). « *Il faut que le Fils de l'homme... soit mis à mort et que, après trois jours, il ressuscite* » (Mc 8, 31). Il ne meurt qu'après avoir soigneusement réalisé tout ce qu'avait décidé l'Auteur du scénario : « *Sachant que dès lors tout était achevé, pour que l'Ecriture soit accomplie jusqu'au bout, Jésus dit : « J'ai soif »... Dès qu'il eut pris le vinaigre, Jésus dit : « Tout est achevé » ; et inclinant la tête, il remit l'esprit* » (Jn 19, 28-30). Quant à Judas, il ne pouvait, semble-t-il, que jouer le rôle qui lui était imparti : « *Il fallait que s'accomplisse ce que l'Esprit Saint avait annoncé dans l'Ecriture, par la bouche de David, à propos de Judas devenu le guide de ceux qui ont*

arrêté Jésus » (Ac 1, 16). Il n'entre pas dans le présent propos de souligner que la Résurrection du Crucifié fait, bien évidemment, partie intégrante du scénario prévu par Dieu et connu du Christ (cf. Ac 2, 24-32 ; 1 Co 15, 4 ; Mc 8, 31).

Parallèlement à cette initiative divine, les textes inscrivent pourtant la totale liberté de Jésus. Les deux aspects sont tenus ensemble par lui lors de son arrestation : « *Penses-tu que je ne puisse faire appel à mon Père, qui mettrait aussitôt à ma disposition plus de douze légions d'anges ? Comment s'accompliraient alors les Ecritures selon lesquelles il faut qu'il en soit ainsi ?* » (Mt 26, 53-54). En outre, l'ensemble du Nouveau Testament rappelle fréquemment l'entière culpabilité des hommes qui « *ont trahi et assassiné le Juste* » (Ac 7, 52) ; ils sont pécheurs, donc ils ont agi librement. Judas lui-même n'est pas un pantin manœuvré par le Ciel, un acteur irresponsable du rôle écrit auparavant par un autre, mais bien un être libre que le Christ désigne à Pilate comme un pécheur : « *Celui qui m'a livré à toi porte un plus grand péché* (que toi) » (Jn 19, 11).

les énoncés de foi : livrer / tuer

Le cœur de la foi chrétienne se dit à l'aide de quelques verbes : mourir, livrer, souffrir, crucifier, tuer, ensevelir — puis les différents verbes désignant le mystère pascal : ressusciter, etc.[1]. Dans les formules qui tirent leur originalité de l'opposition « mort-résurrection », l'antithèse peut très bien viser le fait de la mort sans s'arrêter aux circonstances de celle-ci : « *Si nous croyons que Jésus est mort et* (= mais) *est ressuscité...* » (1 Th 4, 14). En revanche, les formules simples qui ne portent que sur la Passion ne peuvent s'arrêter au fait brut de la mort, car c'est une banalité de dire que, comme tous les êtres humains de jadis et de naguère, Jésus est mort. Serait-ce « *pour rien que Christ est mort* » (Ga 2, 21) ? Le verbe « mourir » se trouve alors muni de la clause rédemptrice qui donne sens : le Christ est mort *pour,* pour les péchés (1 P 3, 18), pour la multitude des hommes (2 Co 5, 14-15). Ainsi, lorsqu'on confesse que « *notre*

1. Les énoncés de foi sont largement antérieurs aux écrits dans lesquels ils sont insérés ; ils peuvent soit être cités littéralement (par ex. 1 Th 4, 14), soit servir de base à une composition plus libre (par ex. 1 Co 8, 11). Pour une analyse plus approfondie de tout ce chapitre, voir H. COUSIN, **Le Juste martyr. Recherches sur les antécédents du vocabulaire kérygmatique de la Passion,** 3 vol., L'Arbresle, pro manuscripto, 1973. Analyse des paroles de Jésus dans : M. BASTIN, **Jésus devant sa Passion,** Paris, Ed. du Cerf, 1976. Par énoncés ou formules de foi, nous désignons ici des pièces qui diffèrent entre elles tant par leur contexte (cultuel, kérygmatique...) que par leur genre littéraire.

Seigneur Jésus-Christ est mort pour nous » (1 Th 5, 10), l'accent porte sur la préposition qui exprime l'orientation de la Passion et veut en manifester la signification salvifique. C'est dans le quatrième chant du Serviteur souffrant, en Es 53, que l'emploi de cette préposition rédemptrice trouve sa source.

Nombre d'énoncés de foi sont précisés par le genre de mort subie par Jésus ; sont alors employés des vocables comme « livrer » et « tuer » (nous ne dirons rien de « souffrir » et « crucifier »). Par suite de l'interaction des formules antithétiques et des formules simples, on parvient à des énoncés particulièrement complexes, tel Rm 4, 25 qui confesse « *Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification* » [2]. Dans cette belle formule, l'antithèse est enrichie par les clauses rédemptrices qui précisent les deux verbes et par l'emploi du vocable « livrer ». Mais il existe aussi deux textes pré-pauliniens qui portent traces de l'emploi des verbes « tuer » et « livrer » à propos de Jésus, sans que ceux-ci soient éclairés par la clause rédemptrice ou la mention de la Résurrection ; c'est donc que ces deux vocables ne sont pas neutres théologiquement (comme le serait « mourir » s'il était utilisé tout seul), et qu'ils sont chargés d'un sens pour le croyant. Pour fortifier les Thessaloniciens persécutés, l'Apôtre leur rappelle une formule qui dénonce « *ceux qui ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes* » (1 Th 2, 15). Quant au récit cultuel de l'institution eucharistique reçu par Paul, il s'ouvre ainsi : « *Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain...* » (1 Co 11, 23).

Avant d'éclairer la signification de ces deux verbes-clefs — employés d'ailleurs par Jésus de Nazareth avant de l'être par la communauté post-pascale —, il nous faut apporter une précision capitale. Aujourd'hui, nous additionnons les vocables : le Christ a été livré, a souffert, a été crucifié, puis est mort. Ce faisant, nous établissons chacun de ces verbes en moments successifs de la Passion. Ainsi, le mot « livrer » est compris comme désignant l'événement initial, la trahison de Judas. Cet emploi banal et policier est celui qui se trouve, de fait, dans les *récits* de la Passion : Judas livre Jésus aux grands prêtres (Mc 14, 44), lesquels livrent leur prisonnier à Pilate (Mc 15, 1) qui, à son tour, le livre au peloton d'exécution (Mc 15, 15) [3]. Mais il n'en était pas ainsi dans les *confessions*

2. Cette formule pré-paulinienne paraît avoir un arrière-fond araméen. Cf. H. PATSCH, « Zum alttestamentlichen Hintergrund von Römer 4, 25 und I. Petrus 2, 24 », **Z. N. W.** 60, 1969, pp. 273-279.

3. Cf. aussi une annonce de la Passion comme Mc 10, 33 qui, dans son état actuel, est rédigée en fonction du récit de la Passion.

de foi où un seul verbe suffisait à désigner l'intégralité de la Passion [4]. « Tuer » et « livrer » ne sont pourtant pas deux synonymes ; si chaque vocable ne désigne pas un moment, mais toute la Passion, il le fait en donnant à celle-ci une coloration théologique précise et unique.

tuer

Qu'en est-il donc du verbe « tuer » ? Il appartient au contexte idéel de la passion du prophète. A l'intérieur de ce thème fortement mis en valeur par le courant juif piétiste, il y est un terme technique pour désigner l'assassinat des prophètes et des justes par le peuple [5]. Jésus de Nazareth a largement puisé à ce courant. Il invectiva contre « *Jérusalem qui tue les prophètes et lapide ceux qui lui sont envoyés* » (Mt 23, 37). Dans un raccourci saisissant, il dénonça « *tout le sang des justes répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez assassiné entre le sanctuaire et l'autel* » (Mt 23, 35). Pour lui, de la première page de la Bible hébraïque (Gn 4, 8) jusqu'à la dernière (2 Ch 24, 20-22), de tels meurtres sont une constante de l'attitude du peuple à l'égard des témoins de Dieu. Cela donnait sens à sa Passion qu'il voyait venir ; lui, le Prophète ultime, subirait le sort de ses devanciers (Mt 23, 29-32 ; Lc 13, 31-33), le sort même que venait de connaître, en tout dernier lieu, Jean le Baptiste (Mc 6, 19). On rencontre encore ce vocable « tuer » dans certaines annonces de la Passion et dans la parabole des vignerons homicides. Replacé dans son contexte idéel, ce verbe projette une vive lumière théologique sur la Passion. En présentant le condamné comme un faux prophète, elle manifeste en fait à ceux qui ouvrent leur cœur qu'il est en vérité de la lignée d'un Esaïe (scié en deux), d'un Jérémie (lapidé) et d'un Ezéchiel (assommé). Plus : dans un courant qui affirme que les coups portés à Dieu dans les derniers temps le seront aux témoins de Dieu, la Passion désigne Jésus comme le Témoin fidèle (Ap 1, 5), le Prophète eschatologique semblable à Moïse (Jn 6, 14 ; Ac 3, 22). La christologie n'est pourtant pas la pointe unique du vocable « tuer ». Celui-ci désigne le peuple comme intégralement responsable du

4. Au IVe s., le symbole du concile de Nicée se contente encore d'un seul verbe : **« il a souffert et il est ressuscité »**. Celui du concile de Constantinople est déjà plus riche : **« il fut crucifié pour nous sous Ponce Pilate, et il souffrit, et il fut enseveli et il ressuscita »** (Dz 125, 150).

5. Le verbe « assassiner » joue exactement le même rôle (Mt 23, 31 et 35 ; Jc 5, 6 ; cf. Ac 7, 52 ; He 11, 37). Le thème du juste martyr, du prophète assassiné, est fréquent dans l'Intertestament, comme l'indiquent par exemple les **Vies des Prophètes** (cf. les extraits traduits par H. COUSIN, « Vies d'Adam et Eve, des patriarches et des prophètes », **Supplément au Cahier Evangile** 32, 1980).

meurtre du prophète ; la Passion de Jésus le Christ est œuvre criminelle des hommes.

être livré

La signification théologique du verbe « livrer » est totalement différente. La consultation des livres de la Bible hébraïque dans la version des Septante indique que, sur 207 emplois de ce vocable, l'auteur de la livraison est Dieu en 160 passages et l'expression « livrer aux mains de » se lit 130 fois [6]. L'usage du terme dans le Nouveau Testament est donc chargé de toute une histoire et son contenu peut se formuler ainsi : l'homme ou le peuple qui est ainsi livré par Dieu est, au sens propre, abandonné de Dieu ; celui-ci le soustrait à sa protection et le place au pouvoir de l'ennemi. La livraison est l'exact contraire du salut, puisqu'elle implique oppression, voir même anéantissement. L'origine de cet emploi vétéro-testamentaire se trouve dans le contexte de la guerre sainte : YHWH livre l'ennemi aux mains d'Israël. Mais les textes prophétiques présentent un autre domaine d'application. Plus fréquemment alors utilisé au passif théologal [7], le vocable exprime le châtiment, la colère de Dieu qui est dirigée tant contre Israël que contre les nations, dans la mesure où elles ont transgressé la volonté divine [8]. Il y a plus : les justes eux-mêmes, ceux-là mêmes qui obéissent à la Loi lors de la grande crise maccabéenne, subissent également cette colère. La livraison, pourtant, n'aura qu'un temps et Dieu les sauvera. Ainsi, Antiochus Epiphane « *molestera les Saints du Très-Haut ; il se proposera de changer le calendrier et la Loi, et les Saints seront livrés en sa main durant une période, deux périodes et une demi-période. Puis le tribunal siègera et on fera cesser sa souveraineté, pour l'anéantir et le perdre définitivement. Quant à la royauté, la souveraineté... elles* seront alors pour toujours *données au peuple des Saints du Très-Haut* » (Dn 7, 25-27).

6. Cf. W. POPKES, **Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament,** Zürich, Stuttgart, Zwingli Verlag, 1967.
7. Lorsqu'il a une signification théologique, le verbe « livrer » est, la plupart du temps, utilisé au passif et le complément d'agent sous-entendu est « Dieu ». Le passif théologal est un des procédés courants pour ne pas prononcer le Nom ineffable. En hébreu et en araméen, un seul vocable signifie tout à la fois « livrer » et « donner ». En grec, la distance n'est pas considérable entre « paradidômi » et « didômi ». Comme Rm 8, 32, Jn 3, 16 vise la Passion même si l'omission du préfixe « para » peut être destinée à élargir le sens du verbe à toute la mission du Fils.
8. Paul connaît cet usage prophétique : par châtiment, Dieu a livré les hommes à l'impureté, à l'homosexualité et à l'égarement (Rm 1, 24-28).

Par cet emploi en Dn 7 — texte capital à maints égards —, nous comprenons que le verbe « livrer », employé sans clause rédemptrice et au passif théologal, ait pu pénétrer dans le contexte idéel de la passion du prophète martyr. C'est très clairement le cas en Mc 1, 14 et Mt 4, 12 concernant la livraison de Jean le Baptiste. Mais il faut en dire autant de Mc 9, 31 et Lc 9, 44. En analysant ces textes, J. Jeremias a pu tenter une rétroversion en langue araméenne et montrer qu'il s'agissait d'un *mashal,* d'une sentence énigmatique au jeu de mots ambigu : « *Le fils de l'homme est livré aux mains des fils des hommes* ; Dieu va livrer l'homme aux mains des hommes »[9].

Pourtant, c'est dans le contexte particulier d'Es 53 que le vocable « livrer » présente le plus fréquemment Dieu comme auteur de la Passion. On sait que seul ce texte célèbre peut prétendre être la source de la clause rédemptrice ; mais il a dû avoir une influence considérable pour l'emploi de « livrer » dans le vocabulaire kérygmatique et, à un moindre degré, dans le langage cultuel[10]. Ainsi, la belle formule de Rm 4, 25 et la parole eucharistique sur le pain en Lc 22, 19 s'appuient sur Es 53. Il en est de même de 1 Co 11, 23 : dans l'Eglise, notre vocable faisait désormais trop irrésistiblement penser au texte prophétique sur le Serviteur souffrant pour qu'il fût nécessaire de lui accoler l'une des clauses rédemptrices utilisées par le Deutéro-Esaïe. En outre, si Jésus a annoncé la livraison du Fils de l'homme dans le contexte de la passion du martyr, les communautés post-pascales durent très rapidement interpréter ce *mashal* dans le contexte d'Es 53 qui prenait la vedette.

En utilisant « tuer » et « livrer » dans le contexte de la passion du martyr, Jésus de Nazareth avait déjà réussi, incontestablement, à donner un sens positif à ce qui allait paraître comme une faillite humaine aux yeux de ses adversaires et même, pour un temps, de ses disciples. Cela se mani-

9. Cf. J. JEREMIAS, **Théologie du Nouveau Testament. I. La prédication de Jésus,** Paris, Ed. du Cerf, 1973, pp. 346-357. Cela dépasserait le cadre du présent article de nous demander si « fils de l'homme » est à entendre au sens générique ou si l'on doit y voir un titre apocalyptique ; cf. dans le même ouvrage, pp. 321-339.

10. Il y a des différences notables entre les diverses traditions manuscrites d'Es 53 : texte massorétique, Qûmran, Targum de Jonathan, Septante. Ainsi dans la Septante, on rencontre trois emplois de « livrer » marquant l'initiative divine, alors qu'on se trouvait, dans le texte massorétique et sa paraphrase araméenne, en face d'une affirmation de l'initiative divine et d'une autre sur le don de soi du Serviteur. Quel est le lien entre chaque formule néo-testamentaire et telle recension ? Sur ces problèmes, cf. H. COUSIN, **Le Juste martyr, op. cit.,** pp. 66-68 ; 207-210.

festerait au lecteur de façon plus visible encore, si nous examinions ici les textes qui attestent son espérance en une résurrection / exaltation par laquelle Dieu lui rendrait justice ; une telle étude, cependant, nous entraînerait trop loin. La question ultime consiste alors à se demander si Jésus a donné un sens encore plus positif à sa Passion en se tournant vers la figure du Serviteur souffrant, la veille de sa mort ; a-t-il déchiffré la portée rédemptrice de sa mort en se référant à Es 53 comme le fera, après Pâques, l'Eglise apostolique ? Deux textes entrent alors en ligne de compte : l'institution eucharistique et la parole de Mc 10, 45. Cela nous paraît très vraisemblable, même si les arguments de J. Jeremias en faveur de l'authenticité n'emportent pas totalement notre adhésion[11]. Au reste, il importe peu ici, dans la mesure où la réponse apportée ne supprime en rien le thème de l'initiative divine, suffisamment attesté par Mc 9, 31 et Lc 9, 44.

se livrer

Pour achever cette présentation rapide des énoncés de foi mentionnant la livraison, considérons enfin ceux qui sont construits avec le pronom réfléchi. Outre des formules tirées d'épîtres paulinienne et para-pauliniennes (Ga 1, 4 ; 2, 20 ; Ep 5, 2 et 25 ; 1 Tm 2, 6 ; Tt 2, 14), on trouve Mc 10, 45 : « *Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner* (livrer) *sa vie en rançon pour la multitude* ». L'influence d'Es 53 est incontestable, surtout pour Mc 10, 45 et 1 Tm 2, 6 qui en est la transcription grécisée. C'est un texte hébreu ou araméen qui a servi de base, la version grecque d'Es 53 n'employant pas, pour sa part, l'expression « se livrer ». Il est donc raisonnable de voir dans cet énoncé un logion qui avait cours dans la communauté palestinienne. Et, sans avoir de preuves décisives, nous ne voyons aucun motif d'en refuser l'attribution à Jésus. Mais le contexte des énoncés posant la livraison du Christ par lui-même importe plus que leur origine ; ce contexte, c'est la parénèse.

Lorsque Paul fait de la théologie, il met en valeur l'initiative divine : Dieu a livré son propre Fils, il l'a envoyé (Rm 8, 32 ; Ga 4, 4). L'amour divin pour les hommes se traduit par le don du Fils par Dieu ; le titre de « Fils » marque alors la grandeur du don fait par Dieu. La mission est mission dans la mort ; le don est onéreux pour le Fils puisqu'il inclut

11. Cf. J. JEREMIAS, **La dernière Cène. Les paroles de Jésus,** Paris, Ed. du Cerf, 1972. Du même : **Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,** Göttingen, Vandenhöck u. Ruprecht Vlg., 1966, pp. 216-229 : « Das Lösegeld für Viele (Mk 10, 45) ».

absolument la Passion-Résurrection qui en sont le sommet. Quant au but ultime poursuivi par Dieu dans ce don, dans cette livraison du Fils, c'est la filiation adoptive des croyants qui se réalise, au moyen de l'Esprit, par la Résurrection salvatrice du Seigneur Jésus. « *Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la Loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la Loi, pour qu'il nous soit donné d'être des fils adoptifs. Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba — Père ! Tu n'es donc plus esclave, mais fils ; et, comme fils, tu es aussi héritier : c'est l'œuvre de Dieu* » (Ga 4, 4-7). Dans ce grand développement théologique, c'est bien l'initiative divine qui a la vedette.

En revanche, lorsque l'Apôtre fait de la parénèse, lorsqu'il exhorte à la mutuelle charité que les membres de la communauté doivent avoir les uns envers les autres, il présentera en modèle le don du Christ par lui-même et parlera volontiers de son amour. Les exemples les plus flagrants s'empruntent à Ep 5, 2 et 25 ; voici ce second texte : « *Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle ; il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant... C'est ainsi que le mari doit aimer sa femme, comme son propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion ; au contraire, on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ fait pour son Eglise* ». Il est dès lors remarquable que Mc 10, 45, le seul énoncé étranger à la sphère paulinienne, s'inscrive lui aussi très fortement dans la parénèse ; outre la première partie du v. 45 déjà significative, voyez tout le contexte antérieur qui présente une altercation entre les disciples sur la préséance et le pouvoir. L'attitude des responsables dans les Eglises doit se calquer sur celle du Fils de l'homme.

II

essai d'interprétation

Par l'usage des verbes qui expriment la Passion, le Nouveau Testament désigne donc alternativement l'initiative divine, le crime des hommes et le don de soi de Jésus. Dieu est l'auteur d'une passion dont un certain nombre d'hommes sont les agents ; ce qui n'empêche pas le Christ d'affirmer : « *Le Père m'aime parce que je me dessaisis de ma vie pour la reprendre ensuite. Personne ne me l'enlève mais je m'en dessaisis de moi-même* » (Jn 10, 17-18).

la responsabilité de dieu et celle des hommes

On aura remarqué que chacun de ces langages sur la Passion trouve son lieu privilégié dans une activité ecclésiale très précise. L'affirmation du don de soi est attestée dans la parénèse intra-communautaire, lors même que le discours théologique de l'Eglise dessinant l'histoire du salut met en vedette l'initiative divine. Quant à la présentation de la responsabilité des assassins, elle est mise en œuvre dans le discours missionnaire, « ad extra », ainsi qu'il appert des discours de Pierre à Jérusalem dans les *Actes*. En effet, même si ces kérygmes ne peuvent jamais se limiter à ce dernier aspect et ont besoin également d'inscrire la Passion dans le plan de Dieu, le thème du meurtre du Prophète par le peuple est particulièrement adapté à une prédication qui réclame avec insistance la conversion des Jérusalémites. On comprend par là que ce thème soit rarement présent dans des épîtres adressées à des chrétiens. La lecture des énoncés de foi du Nouveau Testament manifeste à l'évidence que la lecture « initiative divine » fut très rapidement et fortement privilégiée ; 1 Th 2, 15 est le seul vestige, dans les lettres de Paul, de l'emploi du vocable « tuer » appliqué à Jésus. Ce sont des motifs « pastoraux » qui ont conduit à mentionner le thème du meurtre et, bien évidemment, ces mêmes motifs n'ont plus joué de façon identique dès lors qu'il s'agissait de formules de foi s'échangeant, entre croyants, à l'intérieur des communautés.

Nous n'excluons pas pourtant que la réflexion christologique de l'Eglise ait joué également un rôle dans la mise à l'écart de ce thème. Celui-ci ne constituait pas en effet une des frontières caractéristiques de la foi de la nouvelle communauté. L'entrée dans les temps eschatologiques que révélait la double expérience pascale du Ressuscité et de l'Esprit, la mort salvatrice de Jésus qui permettait aux croyants d'affronter sans crainte la venue plénière du Règne, importaient beaucoup plus. En revanche, ce qui rapprochait Jésus des prophètes ses devanciers, fut perçu de plus en plus comme offrant un intérêt moindre [12].

Une analyse critique permet d'estimer que Jésus de Nazareth n'a proposé qu'à ses disciples les *meshalim* sur la livraison du Fils de l'homme ; il s'agissait pour lui d'amener les siens à entrer dans le mystérieux dessein qui donnait un sens nouveau, inouï, à ce qui apparaissait, à vue humaine, comme l'échec ultime. Il dut leur dire aussi comment il acceptait profon-

12. La théologie lucanienne constitue une exception notable, qui privilégie le thème du meurtre du Christ dans le dessein de Dieu et manifeste une réserve certaine sur le sens salutaire de la Passion. Cf. A. GEORGE, **Etudes sur l'œuvre de Luc,** Paris, Ed. Gabalda, 1978, pp. 185-212 : « Le sens de la mort de Jésus ».

dément d'entrer dans ce dessein que lui révélait l'Ecriture ; en un mot, comment il « se livrait ». En revanche, il parlait à ses adversaires de sa Passion qu'il voyait poindre à l'horizon comme d'un meurtre. Désignant ainsi la responsabilité plénière des opposants, il leur offrait sans cesse une possibilité ultime de se convertir à la Bonne Nouvelle; assassiner celui par qui Dieu faisait advenir son Règne n'était pas une fatalité inéluctable pour chacun d'eux. Selon nous, ce sont donc, là encore, des motifs « pastoraux » qui ont conduit Jésus à proposer des lectures différentes de la Passion à des auditoires différents.

Mis en présence des deux interprétations majeures — initiative divine et crime d'hommes libres [13] —, l'homme occidental peut être tenté de choisir entre ce qui lui apparaît comme des affirmations « métaphysiquement » contradictoires. Ou bien, pour essayer de sauvegarder les différents énoncés du Nouveau Testament, il imagine parfois des pourcentages dans lesquels il cherche à enfermer ce qui est action de Dieu et ce qui est œuvre des hommes ; dira-t-on, par exemple, que la liberté humaine ne se déploie que sur vingt pour cent, Dieu occupant le reste ? Pourtant, la pensée sémitique ne cesse d'affirmer conjointement l'intervention continuelle de Dieu dans l'histoire des hommes, et l'entière responsabilité de ceux-ci. Et rappeler cette responsabilité a plus qu'une visée seulement « pastorale » ; il s'agit de reconnaître que l'action de Dieu ne vient en rien anéantir celle de sa créature. L'initiative de Dieu et l'initiative de l'homme ne se contrecarrent pas, car elles ne sont rigoureusement pas du même ordre — au sens pascalien de ce terme.

le sens ne vient qu'après-coup

Pourquoi ne pas éclairer le problème que soulèvent les constantes références du Nouveau Testament à l'initiative divine, en nous servant d'une parabole ? La vie d'un homme est semblable à un champ de blé que le semeur a emblavé sur toute sa surface et dont les épis poussent haut et dru. Un voyageur pénètre dans le champ et ce sont ses pas qui frayent le chemin. Lorsque l'homme se retourne au bout de cent mètres, il déchiffre dans les épis brisés le chemin qu'il a parcouru. Ou encore, imaginons un petit conte. Voici un jeune homme qui a un grave accident de moto ; ramassé dans un état désespéré, il passe plusieurs mois à l'hôpital. Au cours de son long traitement, il se lie à une infirmière et tous deux se marient... Bien plus tard, il dira un jour à sa femme : « Au fond, il est

13. La liberté du Christ est tout aussi fondamentale, mais elle doit être articulée tant avec l'initiative divine qu'avec la liberté humaine.

heureux que j'aie eu cet accident, sinon je ne t'aurais pas connue ! Ce fut providentiel ». Il est évident que si nous étions allés voir le blessé quelques jours après sa sortie du coma, il ne nous serait pas venu à l'idée de lui dire : « Quelle chance, cet accident !... » Mais on ne comprend bien qu'après coup : en relisant son passé, cet homme déchiffre lui-même un sens à ce qui reste en soi un mal.

Si le projet divin se laisse assez bien résumer dans la formule de saint Irénée, « *la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant* », on se gardera de l'interpréter comme si l'on pouvait sortir de l'histoire, s'imaginer tout comprendre « du point de vue de Dieu », en se mettant en quelque sorte à sa place. Le croyant qui cherche un sens aux événements de sa vie ou de celle des autres est toujours quelque part dans le temps ; et c'est d'où il se trouve qu'il peut interpréter, sous l'action de l'Esprit, le chemin parcouru par lui-même et par sa communauté.

Au matin de Pâques, la communauté des disciples est devenue l'Eglise du Seigneur Jésus : c'est alors que les croyants commencent à faire l'expérience du salut dont ils reçoivent les prémices dans la survenue de l'Esprit. Alors que le groupe pré-pascal, d'abord gonflé de sympathisants lors du printemps galiléen, avait décru jusqu'à ne plus être qu'un « *petit troupeau* » (Lc 12, 32 ; cf. Jn 6, 66) abandonnant finalement le maître dans son échec (Mc 14, 50 et 72), les communautés chrétiennes croissent et vont essaimer dans les grandes villes du bassin méditerranéen ; la foi au Christ ne tardera pas à gagner même les incirconcis! Dès lors, comment ne pas relire l'échec de Jésus ? comment ne pas déchiffrer que, du crime commis par la main des hommes au Golgotha et qui demeurera à jamais un crime et un mal, il découla un bien : l'existence même de l'Eglise ? Ce sens nouveau est confessé en affirmant l'initiative divine : « *tout ceci arriva afin que s'accomplisse l'oracle du prophète qui dit...* » (cf. Mt 27, 9 ; Jn 19, 36-37), « *il fallait que le Christ souffrît sa Passion* » (Lc 24, 26), « *Jésus fut livré* (par Dieu) *pour nos fautes* » (Rm 4, 25). Tout événement particulièrement scandaleux est comme retourné et intégré par une Eglise qui s'émerveille d'exister[14] ; ainsi il fallait que l'un des Douze,

14. Ainsi Mc 4, 10-12 utilise Es 6, 9-10 pour donner sens à un fait particulièrement éprouvant pour l'Eglise : comment se fait-il que le peuple élu et préparé par Dieu depuis de longs siècles n'ait pas, dans son ensemble, accueilli le Messie ? Mc déclare que le Christ parle en paraboles « **pour que le peuple ne comprenne pas, de peur qu'il ne se convertisse et que Dieu ne lui pardonne** ». C'est le thème de l'initiative divine dans le refus d'Israël. En fait, si Jésus utilisa le langage parabolique, ce fut bien pour que le peuple entier se convertisse. Mais il y eut l'échec et cela reste un mal, non « voulu » par Dieu. L'Eglise déchiffre que, de ce mal, il est sorti un bien : l'entrée des païens dans l'Eglise.

pourtant choisi par le Maître même, « *devienne le guide de ceux qui ont arrêté Jésus* » (Ac 1, 16). C'est que la Révélation est parole qui donne sens ; l'action divine est précisément dans cette capacité qu'eut l'Eglise apostolique de lire la Passion et de déchiffrer d'où elle tirait son existence. Ajoutons pour conclure que cette lecture de la communauté fut d'autant plus aisée qu'elle s'enracinait en celle de Jésus lui-même.

Car il arrive aussi — beaucoup plus rarement — qu'un homme en vienne à donner sens à sa mort qu'il pressent venir ; dans un acte de foi, il confesse ce qui va, lui, le broyer, sera profitable à ses compagnons, à ceux qu'il aime. Lecture mystérieuse : « *Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt...* » (Jn 12, 24). Après un temps de réussite et de joie où il espérait obtenir la conversion du peuple tout entier, Jésus connut l'échec ; mais il ne cessa pas pour autant d'annoncer le Règne et de l'inaugurer. Il réentendit alors avec une oreille neuve toutes les traditions de son peuple ayant trait au martyre des prophètes. Décidément, tous les envoyés de Dieu étaient exécutés par ceux qui refusaient le message divin. En étant fidèle jusqu'au bout, il n'échapperait pas à ce sort. Plus mystérieusement, il dit à ses disciples qu'il serait livré par Dieu ; de la sorte, Jésus affirmait sa foi et son espérance. De cette faillite humaine, il sortirait un bien : c'est dans sa Passion même que Dieu ferait advenir son Règne et donnerait son salut aux hommes. Jésus lui-même plaça sa mort à venir sous le signe de l'initiative divine.

hugues cousin

ÉTVDES
MARS 1980

Stratégies soviétiques

Amnesty International

La voix du quart monde

Le catholicisme hollandais

Saint Benoît : 480-1980

15, rue Monsieur - 75007 Paris - Tél. 734-74-77
Le nº 14 F (étranger 16 F) - C.C.P. Paris 155 55 N

sacrifice - spectacle

L'officiant s'est avancé au milieu de l'esplanade. Le voilà seul devant le grand buffle. L'animal doit bien peser une demi-tonne et, bien qu'il ne bouge pas, on devine que son corps recèle une puissance extraordinaire... L'homme empoigne la corde et la tire vers le haut afin de bien dégager la gorge. Dans sa main droite, il assure la machette. Le buffle se raidit un peu et le regarde sans comprendre, de ce regard très doux qu'ont ces animaux paisibles. L'assistance retient son souffle.

On entend le petit bruit familier d'un Nikon que l'on arme. Le bras du sacrificateur se détend d'un seul coup. La carotide est coupée net, ainsi que la trachée artère. L'homme s'éloigne en courant tandis que, sans un cri, mais en faisant des bonds désespérés qui ébranlent le sol, le buffle tourne autour du pilier. En moins de cinq secondes, il s'abat après avoir répandu plusieurs litres de sang autour de lui... Les rafales d'un reflex à moteur crépitent sur le fond sonore des déclics isolés du Nikon. Etonnant, le silence qui accompagne l'agonie de cette énorme bête...

Au suivant ! Le sacrificateur s'approche du deuxième buffle « Oh ! C'est horrible ! Je ne veux pas voir ça ». *Je me retourne. C'est une touriste française, la trentaine environ, qui assistait hier au sacrifice du porc. Elle se cache le visage dans les mains, les doigts légèrement écartés. Son mari, précipitamment, recharge son appareil. C'est lui, l'homme au Nikon. Il en est à son troisième rouleau en une demi-heure...*

Le soir, dans les deux seuls restaurants de Rantepao, les groupes divers se rendent au briefing. Un jeune homme, accompagnateur d'une agence de voyages française bien connue, expose le programme du lendemain : « Il y a une cérémonie dans un petit village à dix kilomètres d'ici. Ils sacrifient cinq buffles et dix cochons. Les Land-Rover passeront nous prendre à 7 heures. L'après-midi, à quinze kilomètres, ils sacrifieront trente buffles. Il faut arriver très tôt, vers 2 heures. Ce sera précédé d'un combat de buffles ».

Voilà de quoi emmagasiner des souvenirs et des photos pour vingt ans. Approchez, messieurs-dames... Le spectacle va commencer !

(Extraits d'un article paru dans *Le Monde* sous le titre : « Sacrifice-spectacle en Indonésie », le 5 Janvier 1980, p. 13)

le sacrifice de la messe : représentation et expiation

Pour être tant soit peu éclairés, les rapports de la notion de sacrifice avec l'eucharistie remettent en jeu, outre les positions dogmatiques et leurs fondements dans l'Ecriture, les enseignements fournis par l'histoire des doctrines et les découvertes amassées depuis une cinquantaine d'années par les sciences humaines. Si l'interprétation sacrificielle de la messe est susceptible d'avoir encore un sens, il n'apparaît qu'au terme d'un effort prolongé d'attention à cet ensemble de facteurs. Ce sont eux qui, par leurs interrogations comme par leurs convergences, construisent peu à peu les bases d'un statut chrétien du sacrifice en général.

Les deux articles de Louis-Marie Chauvet sont à lire comme deux moments d'une même recherche : le premier apportant des éléments de réflexion tirés de l'histoire, des origines du christianisme à la période post-tridentine ; le second traitant du sacrifice en régime chrétien à partir d'élaborations récentes. L'unité du mouvement qui anime cette double démarche nous a paru suffisamment forte pour n'être pas rompue par sa disposition en deux articles complémentaires, séparés uniquement pour en faciliter la lecture.

La relation de l'eucharistie à la mort de Jésus est examinée ici tout d'abord du point de vue de l'évolution des doctrines sacramentaires. Les éléments qui ont été retenus parmi les documents et les études innombrables consacrés à ce thème seront organisés selon deux axes : le premier est celui de la « représentation sacramentelle » : quelles furent les explications successives de la messe comme sacrement du corps du Christ ? A partir du moment où la mort de Jésus a été interprétée sacrificiellement, l'eucharistie, qui en est le mémorial sacramentel, a dû nécessairement l'être aussi. Ce qui ne va pas sans risques, comme le montre le deuxième axe de cette approche historique : l'apparition de graves ambiguïtés que véhicule le retour, de plus en plus massif dès le IIIe siècle, au vocabulaire sacral. Quelles situations socio-historiques, quelles pratiques ecclésiales ont favorisé cette inflation qui ne s'est jamais démentie, sauf avec la réaction réformatrice au XVIe siècle ?

I

la représentation sacramentelle du sacrifice du christ

Le chapitre 1 de la *Doctrine sur le saint sacrifice de la Messe* du concile de Trente (1562) peut se schématiser de la manière suivante :

1. Situation historique de départ : aucun sacrifice parfait sous le sacerdoce lévitique. Au temps de la Loi naturelle (Abel, Noé), puis au temps de la Loi révélée (Abraham, Exode), les sacrifices étaient de simples préfigurations. D'où un nécessaire renversement de situation, exprimé par « *il a* fallu, *d'après une disposition de Dieu...* » et « *Le Christ* dut donc *s'offrir...* », qui aboutit à :

2. Le sacrifice parfait de Jésus-Christ, l'« *autre Prêtre* ». Mais « *sa mort ne devant pas mettre fin à son sacerdoce* », et en conformité avec ce que « *réclame la nature humaine* », ce sacrifice unique impliquait :

3. Sa représentation non sanglante, offerte par les prêtres de la Nouvelle Alliance, institués comme tels par le Christ : les apôtres et leurs successeurs. Ainsi l'Eglise, par ses prêtres, immole-t-elle, sous des signes visibles, le Christ qui a été immolé une unique fois sur la Croix. La Messe réalise la prophétie de l'« *oblation pure offerte en tout lieu* » (Mal 1, 11), renfermant la perfection et la plénitude de tous les sacrifices.

Le sacrifice de la Messe est donc la « représentation » visible du sacrifice de la Croix et sa « mémoire ». C'est à ce titre de représentation sous des signes visibles qu'elle est « *un véritable sacrifice au sens propre* » (can. 1). Mais les concepts de « représentation » et de « mémoire » peuvent être saisis de diverses manières. Nous pouvons en repérer *trois grands modèles* dans l'histoire de la théologie sacramentaire.

le modèle patristique, notamment augustinien

Le Christ, immolé une fois pour toutes, n'est-il pas immolé chaque jour « sacramentellement » (« *in sacramento* »), affirme Augustin dans un passage qui traite justement de la sacramentalité[1]. Il est vraiment présent et immolé, mais *pas autrement que* selon le symbolisme propre au sacrement. D'où les expressions, fréquentes au point d'être habituelles chez les Pères, de « similitude », « image », « mystère », « antitype », pour parler du corps et du sang eucharistiques du Christ. Interpréter ces expressions

1. Lettre à Boniface, Ep. 98, 9.

comme « purement symboliques » au sens de « non réalistes », c'est commettre un grave anachronisme qui manifeste une radicale incompréhension du monde culturel d'alors. C'est méconnaître la distinction entre le « réellement en figure » et le « réellement en fait » (« *vere in figura* », « *vere in veritate* »), c'est-à-dire entre le réel symbolique et le réel physique. C'est méconnaître que le premier est tout aussi réel que le second (et même qu'il est plus « réel » encore selon l'ordre proprement humain, dans la mesure où le symbole touche au plus réel de l'homme), bien que ce ne soit pas de la même manière.

Le « en sacrement » augustinien a une telle force qu'il *sym-bolise* d'emblée le Christ et l'Eglise, c'est-à-dire, selon l'étymologie du mot « symbole », les met ensemble, les ajointe dans la coappartenance de leur différence. Les formules en sont admirables :

« *Puisque vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre propre symbole qui repose sur la table du Seigneur, c'est votre propre symbole que vous recevez (...). Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes* » (*Sermon* 272). « *On a maintenant consommé le divin sacrifice. Dieu a voulu que nous fussions nous-mêmes son sacrifice, ce qui apparaît lorsqu'il nous est demandé de nous offrir nous-mêmes en sacrifice à Dieu ; ce sacrifice est le symbole de ce que nous sommes* » (*Sermon* 227). « *Tel est le sacrifice des chrétiens: que nous qui sommes nombreux nous formions un seul corps dans le Christ. C'est ce que l'Eglise accomplit dans le sacrement de l'autel, bien connu des fidèles, où il lui est manifesté que dans ce qu'elle offre, elle-même est offerte* » (*Cité de Dieu* X, 6). Pour Augustin, qui dit sacrifice *sacramentel* dit sacrifice du Christ tête et corps, c'est-à-dire sacrifice du Christ *et* de l'Eglise. Sacrifice symbolique. Réel *parce que et en tant que* symbolique. Impossible d'isoler ici le sacrifice du Christ comme un en-soi : dans l'eucharistie, il ne nous advient que sacramentellement, *c'est-à-dire aussi ecclésialement* ; le devenir corps du Christ-tête qu'elle offre : voilà le sacrifice que l'Eglise accomplit dans l'Eucharistie. « *Oui, c'est un sacrifice de la communauté qui est offert, une oblation de la communauté qui est faite* », dit de son côté Théodore de Mopsueste (*1ère homélie catéchétique sur l'eucharistie,* 44). La représentation sacramentelle enroule symboliquement le christologique et l'ecclésiologique. Oublier cela, c'est se laisser prendre dans un piège mortel.

Au IXe siècle, Charles le Chauve demande à Ratramne de Corbie si le corps et le sang du Christ sont reçus par les fidèles « mystériquement ou véritablement » (« *in mysterio an in veritate* »)[2]. La question manifeste

2. PL 121, 129 C.

que la première grande controverse eucharistique, qui naît à cette époque, s'origine dans un *commencement de dissociation* entre le « vraiment en figure » et le « vraiment » tout court.

Le phénomène ne se produit, bien sûr, que progressivement. Aussi voit-on, en ce IXe siècle, Florus de Lyon rappeler que « *c'est à l'Eglise tout entière qu'il est dit :* " Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal " (1 P 2, 9) ... *Ce sont donc les prêtres de l'Eglise qui offrent, mais par eux et en eux,* c'est l'Eglise tout entière *qui offre le sacrifice de louange* » (PL 119, 47-48). Cette vive sensibilité à l'action de tout le Christ-corps se déploie, comme chez Augustin, dans un cadre symbolique très fort : si le pain et le vin sont bien « changés » (« *transfertur* »), c'est « *au* sacrement *de la chair et du sang du Christ, par la sanctification ineffable de* l'Esprit » (*Ibid.,* 52). Par contre, chez Amalaire de Metz, des tendances « capharnaïtes » se dessinent : pour lui, « *le corps du Christ se trouve en quelque sorte dans l'eucharistie, à la manière de la réalité* physique *qui se présente à nous* » [3]. D'où, à cette époque, le débat entre Paschase Radbert et Ratramne de Corbie. Selon ce dernier, la « vérité » est « *la désignation d'une chose sans voile* » ; par conséquent, les sacrements, qu'il définit comme un « voile » de choses sensibles recouvrant et cachant la grâce divine, sont nécessairement des « figures » [4]. Alors que Ratramne part d'une théorie de la connaissance, Paschase Radbert part, lui, de la conviction de foi a priori qu'on ne peut douter de la « vérité » du corps du Christ dans l'eucharistie. C'est ce point de départ différent qui explique pour une large part leurs divergences. Mais comme l'un et l'autre, en ce IXe siècle, demeurent encore profondément imprégnés du symbolisme patristique, leur controverse ne dégénère pas en radicale opposition dogmatique. Simplement, Ratramne pense que le Christ est présent « vraiment en figure », donc « vraiment, mais pas en fait » ; mais bien « vraiment » (« *vere in figura* », « *vere non in veritate* », mais « *vere* »).

le modèle de bérenger de tours

Les choses auraient pu en rester là. Mais voici qu'avec la dialectique rationaliste qui apparaît au Xe siècle, un nouveau déplacement sémanti-

3. A. KOLPING, cité par B. NEUNHEUSER, **L'Eucharistie. II. Au Moyen Age et à l'époque moderne** (Histoire des Dogmes IV/4 b), Paris, Ed. du Cerf, 1966, p. 38.
4. PL 121, 147 (Ratramne) et PL 120, 1275 (Paschase Radbert). On voit ici l'influence de la définition des sacrements par Isidore de Séville comme étant d'abord ce qui **cache.** Elle a fait école jusqu'au XIIe siècle, époque à laquelle on remet en honneur celle d'Augustin : le sacrement est d'abord ce qui **manifeste.**

que s'effectue qui, chez Bérenger de Tours au XIe siècle, se mue en rupture. « *Entre les mains de Bérenger, la synthèse sacramentaire se désagrège.* » Le rationalisme dialectique « blesse à mort » le symbolisme d'antan. Alors que, pour Augustin, « *plus il y a de mystère, plus il y a de raison* », voici que désormais « mystère » et « raison » s'opposent. « *Toutes les inclusions symboliques se muent dans son intelligence* (de Bérenger) *en antithèses dialectiques. Constamment il sépare ce que la tradition unissait* » [5]. Au couple traditionnel « vraiment en fait / vraiment en figure », Bérenger substitue donc le couple « vraiment / pas vraiment ». Avec la dialectique, il n'y a plus de milieu : d'où la négation bérengarienne de la présence eucharistique du Christ.

La réaction ne se fait pas attendre. Dès 1059, on impose à Bérenger une profession de foi où le corps du Christ est affirmé présent dans l'eucharistie « *sensiblement* (*sensualiter*) *non seulement sacramentellement, mais en vérité* » (Dz 690). On sait que les grands scolastiques ont considérablement nuancé ce que cette profession de foi avait d'ultra-réaliste et que la distinction aristotélicienne de la substance et des accidents a joué un rôle important en ce sens [6].

le modèle scolastique et tridentin

La crainte du retour à la négation bérengarienne va marquer la sacramentaire jusqu'à notre époque. Deux traces profondes en demeurent. D'une part, au niveau du *rapport entre l'eucharistie et l'Eglise.* Selon la distinction traditionnelle du triple corps du Christ (1. son corps « vrai » historique et désormais glorieux ; 2. son corps « mystique » eucharistique, c'est-à-dire son corps « en mystère » ou « en sacrement » ; 3. son corps « vrai » ecclésial, « vérité » du second), on « sym-bolisait » très fortement le deuxième et le troisième corps ; nous avons vu plus haut la force de cet enroulement symbolique du Christ et de l'Eglise dans le mystère eucharistique chez Augustin. On la retrouve encore, au début du XIIe siècle, chez Alger de Liège, évoquant la « co-corporalité » et la « co-sacramentalité » eucharistiques du Christ et de l'Eglise (PL 180, 794). Mais cette

5. H. DE LUBAC, **Corpus Mysticum** (Théologie), Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1942, pp. 260-266.
6. Le Christ, lit-on dans la profession de foi de 1059, est « **touché par les mains du prêtre et broyé par les dents des fidèles** ». Sur la réaction scolastique et l'utilisation de l'aristotélisme en ce sens : E. SCHILLEBEECKX, **La présence du Christ dans l'Eucharistie** (Théologie aujourd'hui), Paris, Ed. du Cerf, 1970, pp. 8-11 ; P.-M. GY, « L'eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine », **La Maison-Dieu** 137, 1er trim. 1979, pp. 96-97.

veine augustinienne s'épuise. Car, contre Bérenger, c'est le lien des deux premiers corps que l'on souligne ; et cela se fait au détriment du lien entre les deux derniers, au point qu'une véritable « *césure* » (de Lubac) finit par s'établir entre l'eucharistie et l'Eglise à partir du milieu du XIIe siècle ; au XIIIe siècle, l'Eglise s'approprie la dénomination de « corps mystique » en un sens absolu, c'est-à-dire sans lien avec l'eucharistie. Elle demeure bien la finalité ultime de l'eucharistie, mais elle se voit *expulsée* de son symbolisme interne, d'autant qu'à la même époque se substitue peu à peu à la vision sacramentelle et communionnelle de l'Eglise une vision plus juridique et plus centralisée, elle-même appuyée sur une substitution progressive du Christ à l'Esprit comme agent de l'unité de l'Eglise[7]. On est bien loin d'Augustin !

La seconde trace profonde laissée par le « traumatisme » bérengarien est très liée à la première. L'expression « non seulement en sacrement, mais en vérité » employée au XIe siècle contre Bérenger traverse la scolastique et atteint le concile de Trente. Le modèle de représentation est dès lors le suivant : le Christ est présent et est sacrifié dans l'eucharistie « vraiment en vérité » (la « substance » du pain est changée), bien que aussi nécessairement « en figure », « sacramentellement » (« *vere in veritate* », et aussi « *in figura* », « *in sacramento* »).

Cette problématique nous semble typique du concile de Trente. S'il refuse — de justesse, il est vrai — l'expression de « changement sacramentel », la seule qui aurait pu ouvrir la voie à un vrai dialogue avec les Réformateurs, c'est bien sûr en raison de sa polémique anti-protestante ; mais c'est aussi, il faut le souligner, en raison d'un modèle de la « représentation sacramentelle » qui habitait les diverses écoles théologiques depuis longtemps déjà. Selon ce modèle, dire « conversion sacramentelle » n'est pas suffisant pour dire « conversion réelle ». Certes, on reconnaît bien que la présence est nécessairement sacramentelle, mais elle est, *aussi*, réelle[8].

De même, pour affirmer que l'eucharistie est un « véritable sacrifice au sens propre » (can. 1), on se sent tenu d'affirmer qu'elle n'est pas une « simple commémoraison » du sacrifice de la Croix (can. 3). Là encore,

7. Y. CONGAR, **L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne,** Paris, Ed. du Cerf, 1970, pp. 158-175.
8. Trente, ch. 1 de la **Doctrine sur l'eucharistie** (Dz 1636) : **« présent sous mode sacramentel, il est là pour nous en toute la vérité de son être »**. Cette belle formulation ne fait guère le poids par rapport aux quatre emplois de **« être contenu »**, aux trois de **« être »**, **« être vraiment »** ayant pour sujet le corps et le sang du Christ, aux trois de **« exister »** avec le Christ pour sujet que l'on rencontre dans les chapitres 1, 3 et 4 et les canons 1, 3 et 4 de ce document.

la visée anti-protestante, si déterminante soit-elle, n'explique pas tout, à notre avis. En effet, on a perdu de vue, depuis longtemps déjà, la signification prégnante du *mémorial* biblique qui rend participant, réellement, sous son mode propre, de l'événement que la fête commémore : « *aujourd'hui, Dieu nous a libérés d'Egypte* ».

Faute de cette intelligence du mémorial, on est bien obligé de dire : la messe est un vrai sacrifice, *bien que aussi nécessairement* « en mémorial », dans la ligne des distinctions devenues classiques d'un Alger de Liège (« immolation réelle », « immolation par mode d'image »), d'un Bonaventure (« immolation non seulement figurative, mais bien plus véritable »), d'un Albert le Grand (« non seulement représentation, mais véritable immolation »)[9]. Autrement dit, là où, selon le modèle (globalement) patristique, on pensait : le Christ est vraiment présent et vraiment offert en sacrifice dans l'eucharistie de l'Eglise *parce que* « en sacrement » ou « en mémorial », on pense désormais : « vraiment, *bien que*, nécessairement aussi, en sacrement ou en mémorial ».

sclérose du modèle tridentin à l'époque moderne

Ce schéma de représentation a été véhiculé jusque dans notre XX[e] siècle. La manière dont M. Lepin, dans son célèbre ouvrage : *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (2[e] éd., 1926), traduit Augustin, par exemple, est significative de l'incompréhension du symbolisme patristique. Augustin : « *Res ipsa* (la Croix) *cujus sacramentum est* », c'est-à-dire : « *La réalité même dont elle* (l'eucharistie) *est le sacrement* ». Traduction de M. Lepin : « *La réalité même dont ce sacrement est le symbole* »[10]. On le voit, pour M. Lepin, il y a : 1) la réalité ; 2) le symbole de cette réalité, à savoir le sacrement, qui n'est alors qu'un *revêtement* symbolique d'une vérité enfermée « dedans », là où, pour Augustin, il n'y a qu'une *réalité-en-sacrement.* Dans la même perspective, le P. Sartori résume ainsi la thèse, également célèbre, du P. de la Taille sur le sacrifice de la messe (*Mysterium fidei,* 1921) : elle consiste « *essentiellement en ceci que les espèces eucharistiques représen-*

9. ALGER DE LIEGE, PL 180, 793 (tendance ultra-réaliste : **ibid.**, 826) ; BONAVENTURE, **Breviloquium** VI, 9 ; ALBERT LE GRAND, **Commentaire des Sentences** IV, d. 13, a. 23.

10. On pourrait multiplier les exemples. Ainsi : « **De cette réalité** (la Croix), **il a voulu que le sacrifice de l'Eglise soit le sacrement quotidien** », est traduit par : « **De cette vérité, il a voulu qu'une figure soit contenue dans le sacrifice quotidien où l'Eglise...** » (**Op. cit.**, p. 79).

tent de telle sorte le sacrifice du Calvaire qu'elles le contiennent réellement aussi *d'une manière sacramentelle* »[11]. « *Aussi* » : c'est-à-dire, « pas seulement ».

C'est l'incompréhension du symbolisme patristique qui, à la même époque (1926), a conduit un historien des dogmes aussi averti que J. Geiselmann à parler du « *caractère a-métaboliste* (bien que non « *anti-métaboliste* », comme chez Bérenger) *de la conception augustinienne du sacrement* ». Ceci est lié, redisons-le, à la désymbolisation du Christ et de l'Eglise : leur rapport chez P. Lombard fait partie, selon M. Lepin, des « points secondaires »[12] !

Le nœud du problème sacramentaire est là : ou bien on se croit obligé d'affirmer un « aussi » pour dire la « réalité » ; ou bien non, parce qu'on a du symbole et du mémorial sacramentel une conception différente de celle de la scolastique et de Trente. « Sacrifice-en-sacrement », « sacrifice-en-mémorial », réel parce que et en tant que sacramentel ou symbolique, cela nous suffit. Ce « réel » n'est pas alors pensé selon l'ordre de l'étant-subsistant brut, mais bien selon l'ordre symbolique de ce qui est proprement « humain », c'est-à-dire « signifiant ». Nous pensons que l'intelligence théologique du « vraiment, en figure » n'est pleinement conséquente que si elle s'engage sur cette voie des médiations symboliques originaires où advient le sujet humain en construisant son rapport au monde, à autrui et à soi-même[13].

Selon cette intelligence de la « représentation sacramentelle », l'eucharistie est *sacrifice parce que sacrement,* parce que « symbole » du Seigneur donnant sa vie *pour* la multitude. « Symbole » et non pas « allégorie » : le premier prend les éléments sacramentels ensemble comme formant un seul tout ; la seconde isole les éléments les uns des autres et applique une signification particulière à chacun : « *l'ablution des extrémités* (les mains) *signifie la purification même des plus petits péchés* » ; le triple signe de croix sur les oblats signifie que « *le Christ fut livré : par Dieu, par Judas et par les Juifs* », etc.[14]. La messe devient ainsi, par l'allégorie, un mime

11. Cité par B. NEUNHEUSER, **L'Eucharistie. II. Au Moyen Age, op. cit.,** p. 135. C'est nous qui soulignons.
12. J. GEISELMANN, **Die Eucharistielehre der Vorscholastik,** Paderborn, p. 281 et LEPIN, **op. cit.,** p. 157.
13. Exposé de cette problématique : L.-M. CHAUVET, **Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, ch. 1.
14. THOMAS D'AQUIN, **Somme de Théologie** III, q. 83, a. 5, ad 2m. Cf. M.-D. CHENU, **La théologie au XIIe siècle** (3e éd.), Paris, Ed. Vrin, 1976, pp. 188-190 : **« L'allégorisation ».**

de la Passion ; on va évidemment y chercher des images de l'immolation (la séparation des espèces, ou la fraction du pain, ou le broiement par la communion) : les théories immolationnistes, après Trente, s'en donneront à cœur joie en ce domaine.

II

l'inflation du schème expiatoire

Il faut nous demander maintenant ce qui a favorisé la progressive inflation du schème expiatoire dans la théologie et dans la pratique de l'eucharistie au long des siècles. La question est particulièrement complexe. Nous ne pouvons ici que pointer quelques-uns des facteurs qui nous paraissent avoir été les plus déterminants en cette affaire. Comme très souvent en théologie sacramentaire, ce sont les *pratiques* concrètes, justifiées après coup par les discours théologiques et les dogmes, qui ont été les plus décisives.

le retour au vocabulaire sacral [15]

Pendant tout le IIe siècle, on maintient fidèlement le cap du Nouveau Testament qui évite délibérément et constamment le vocabulaire sacerdotal et sacrificiel pour désigner les ministres et les liturgies de la Nouvelle Alliance. Toutefois, on voit se dessiner, surtout chez Clément de Rome (*Lettre aux Corinthiens* 40-44), incidemment dans la *Didachè* (13, 3), ainsi que chez Irénée (*Contre les hérésies* IV, 8, 3), un mouvement de pensée qui établit une certaine correspondance entre les ministres du Temple juif et ceux de l'Evangile. Mais il ne s'agit encore là que de « *comparaisons... fonctionnelles ou métaphoriques* » : les termes qui désignent les ministres (prophètes, docteurs, guides, présidents...) ne sont jamais sacerdotaux. Il est vrai que la polémique anti-juive est alors assez vive, l'Eglise de l'époque devant conquérir son identité par rapport au judaïsme, dont elle n'apparaissait au départ que comme une « secte » peu à peu rejetée. Si l'élément le plus déterminant en cette affaire est bien la conscience que le ministère de la Nouvelle Alliance, à cause de l'événement Jésus-Christ et du don de l'Esprit, est d'une nature toute nouvelle par

15. Ce paragraphe s'inspire de B. SESBOUE, « Ministère et sacerdoce », **Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,** Paris, Ed. du Seuil, 1974, pp. 474-483. Voir aussi P.-M. GY, « Remarque sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien », **Etudes sur le sacrement de l'Ordre,** Paris, Ed. du Cerf, 1957, pp. 125-145.

rapport à celui de l'Ancienne, il n'en reste pas moins que les risques de confusion entre les rites chrétiens et les rites juifs anciens — ainsi que les « mystères » païens qui, au IIe siècle, sont au zénith de leur succès populaire dans l'Empire — ont joué historiquement de manière dissuasive.

Une fois écartés ces risques plus graves de confusion, on revient peu à peu à l'emploi du vocabulaire sacral. Assez prudemment d'abord, avec Tertullien ou Hippolyte, puis plus massivement avec Cyprien, les termes de « sacrifice » et de « sacerdoce » sont appliqués à l'eucharistie et aux ministres qui la président : d'abord à l'évêque (*Tradition apostolique* d'Hippolyte, 3) et, collégialement, à son *presbyterium* ; puis, au IVe siècle, à mesure que les presbytres quittent le *presbyterium* pour s'installer dans les villages où ils accomplissent les actes sacerdotaux jusque là réservés à l'évêque (sauf l'imposition des mains), à chacun d'entre eux. Mais, alors qu'au IIIe siècle le « sacerdoce » n'est encore qu'un *attribut* désignant une *dimension* des fonctions ministérielles qui demeurent plus larges, au siècle suivant, il devient un *titre* de plus en plus *englobant* et exclusif. Au Moyen Age, le « sacerdoce », avec son pouvoir de célébrer le sacrifice de la Messe, recouvre si entièrement le ministère que toute la théologie de l'Ordre s'élabore à partir de là et que les prêtres, célébrateurs de messes, sont vraiment les « hommes du sacré ».

Pour les raisons que nous dirons, une telle opération nous paraît théologiquement légitime. Mais elle était grevée du risque, fort lourd, d'émousser, voire d'oublier la subversion du culte effectuée par l'événement de Pâques et de Pentecôte. L'Eglise n'a certes jamais cessé d'affirmer théologiquement l'irréductible originalité du « sacrifice » eucharistique et du « sacerdoce » de ses ministres par rapport au judaïsme. On n'en doit pas moins constater une réelle *dérive* par rapport au Nouveau Testament, dérive qui dans la pratique concrète n'a pu éviter de faire fonctionner les prêtres comme de *nouveaux intermédiaires sacrés.*

le passage de la « secte » à l'« église » et ses conséquences

Il est significatif, d'autre part, que ce retour au vocabulaire sacral ait historiquement coïncidé avec le passage du christianisme de *la secte* à *l'Eglise* — au sens sociologique de ces concepts de Weber et de Troeltsch. Ce passage était inscrit dans la dynamique interne du christianisme qui, comme les deux autres grandes religions monothéistes — islam et judaïsme — est traversé par une visée missionnaire universaliste. Voulant donc conquérir au Christ la société païenne, il devait nécessairement négocier avec elle, de manière plus ou moins polémique, faite à la fois d'acceptation

et de refus (la fête de Noël, au IVe siècle, est typique de ce processus). Les compromis étaient inévitables ; mais il fallait en payer le prix. On sait l'étonnante expansion de la nouvelle religion, notamment à partir du IIIe siècle.

Car le christianisme grossit considérablement au IIIe siècle. Pour violentes que soient les persécutions à cette époque, elles demeurent assez limitées dans le temps et l'espace et ne l'empêchent pas de commencer à « s'établir » dans l'Empire. Mais quantité et qualité ne vont pas souvent de pair : la brève mais rude persécution de Dèce, au milieu du IIIe siècle, atteste par ses nombreux renégats que la ferveur des chrétiens n'avait plus l'intensité des premiers temps. Cela est encore plus vrai après la paix constantinienne : devenir chrétien présente désormais bien des avantages sociaux et politiques, là où, aux origines, la situation était inverse. Saint Jérôme le remarque amèrement : « *Au temps des princes chrétiens, l'Eglise grandit en puissance et en richesse, mais diminue en vertu* » (PL 23, 53).

Cette situation nouvelle produit un double phénomène. D'une part, la célébration eucharistique passe de *la maison* à la grande *basilique*. Le support symbolique du repas en fait nécessairement les frais : *on tend à gagner en « sacrifice » ce que l'on perd en « repas »*. Il y aurait lieu de se demander dans quelle mesure ce changement pratique de lieu a été déterminant dans le retour au vocabulaire sacrificiel et sacerdotal, lequel apparaît, encore faiblement il est vrai, dans l'anaphore de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, soit à Rome vers 215 [16]. Les prières eucharistiques du IVe siècle, tant en Orient qu'en Occident (quoique de manière plus appuyée dans le Canon romain), sont déjà presque toutes marquées par ce vocabulaire.

D'autre part, devant l'afflux des demandes d'entrée dans l'Eglise sans conversion suffisamment sérieuse, on voit s'organiser, à partir du IIIe siècle, *un catéchuménat de plus en plus long et sévère,* alors qu'au IIe siècle il était encore fort souple. Le même phénomène de longueur et de sévérité croissantes se produit parallèlement pour la « seconde planche de salut après le Baptême » (Jérôme) qu'est la pénitence canonique. Si, théologiquement, l'accent est mis beaucoup plus sur la participation de toute la communauté à la conversion et à la réconciliation des frères pécheurs que sur leur humiliation et leur *expiation* comme telles, ce sont en fait ces dernières qui jouaient le premier rôle aux plans psychique et social. Il

16. HIPPOLYTE, **Tradition apostolique** 4. **L'Anaphore d'Addaï et Mari,** à la même époque, en Syrie orientale, n'a encore aucun terme spécifiquement sacrificiel.

est probable que, comme déjà dans la préparation au baptême où « *l'aspect pénitentiel* » était « *très fortement accentué* »[17], la sévérité du stage pénitentiel (même si, concrètement, bien des chrétiens en prenaient à leur aise[18]) ait influé sur la conception expiatoire de l'eucharistie. C'est toute une mentalité, toute une sensibilité, toute une manière de concevoir les choses qu'il nous faudrait ici découvrir pour comprendre la figure théologique assez nouvelle qui se dessine alors de l'eucharistie.

l'influence du concile de nicée

La sensibilité n'est évidemment pas partout la même. En Syrie occidentale et orientale, on observe, notamment chez Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste — mais aussi en Cappadoce, chez Basile de Césarée, en Palestine, chez Cyrille de Jérusalem —, une forte insistance sur le sentiment de « crainte » qui sied face au « mystère grand et redoutable » de l'autel. Sans doute l'influence théologique du concile de Nicée n'est-elle pas étrangère à cette fascination, parfois terrifiante, où J. A. Jungmann croit pouvoir discerner un « revirement de mentalité » : c'est *le Fils de Dieu,* consubstantiel au Père, que l'on reçoit dans la communion[19]. La très forte *raréfaction des communions* que l'on observe en Orient en cette fin du IVe siècle doit être également liée à cette sensibilité théologique et culturelle, fort éloignée de l'habitude qu'attestaient par exemple Tertullien en Afrique et, à Rome, Hippolyte, au début du IIIe siècle, d'emporter chez soi après l'assemblée dominicale du pain eucharistié pour s'en communier quotidiennement[20]. L'ultra-réalisme eucharistique auquel confine parfois Jean Chrysostome ne pouvait jouer que de manière dissuasive par rapport à la fréquence des communions.

la « dichotomie meurtrière » et la multiplication des messes-rachat

Néanmoins, tant que demeurera vive l'intelligence du « mystériquement », « en sacrement », « en mémorial », c'est-à-dire aussi du même coup du « en Eglise » (comme nous l'avons souligné dans la première partie), la théologie sacramentaire continuera de tenir symboliquement unies ses

17. S. POQUE, Introduction à AUGUSTIN D'HIPPONE, **Sermons pour la Pâque** (Sources chrétiennes), Paris, Ed. du Cerf, 1966, p. 24.
18. Augustin (entre autres) : « **De notre temps, certains vices sont passés si ouvertement en usage que nous n'osons plus, à cause d'eux, non seulement excommunier un laïc, mais même dégrader un clerc** » (**Enchiridion** 21).
19. J.-A. JUNGMANN, **Missarum solemnia** (Théologie), t. I, Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1954, pp. 66-67.
20. **Ibid.**, III, pp. 291 sv.

dimensions christologiques et ecclésiologiques. Ceci requiert en même temps une vision « sacramentelle » et communionnelle de l'Eglise, rendue possible par une pneumatologie dynamique. A l'intérieur de ce cadre théologique, on ne cessera de demeurer sensible, même si l'on emploie de manière habituelle le vocabulaire sacral, à l'originalité subversive du « culte » en christianisme (Cf. Augustin, *Cité de Dieu* X, 5-6).

Mais la réaction contre Bérenger amène, au XII[e] siècle, la « *dichotomie meurtrière* » entre le corps eucharistique et le corps ecclésial du Christ afin de sauver le réalisme de la présence sacramentelle. On observe à la même période une quadruple tendance : a) à situer la question de la présence eucharistique sur le terrain, nécessairement statique, de la « substance » aristotélicienne ; b) à penser l'Eglise selon une pente « *christomoniste* » (Y. Congar) assez nette : la « Sainte Humanité » désormais glorifiée du Christ prenant le relais du Saint-Esprit comme agent de l'unité ecclésiale ; c) ce qui amène par contre-coup une ecclésiologie plus *juridique ;* d) dans cet ensemble, la théologie sacramentaire devenait logiquement plus statique : les sacrements sont d'emblée pensés comme les *prolongements de l'union hypostatique ;* si leurs effets dérivent de la Passion du Christ, leur essence est d'être l'instrument, non plus conjoint comme l'humanité du Christ, mais disjoint (comme, analogiquement, le bâton au lieu de la main), de sa divinité [21]. *La faiblesse du dynamisme pneumatologique, et donc aussi ecclésial, en théologie sacramentaire conduisait nécessairement à isoler le « sacrifice du Christ » au détriment de sa médiation sacramentelle dans celui de l'Eglise.*

Les *pratiques* jouent évidemment un rôle considérable en cette affaire. Nous pensons notamment à la multiplication des messes célébrées pour *racheter* les longs mois et années de jeûne imposés aux pécheurs dans le cadre de la pénitence tarifée du haut Moyen Age.

C. Vogel, parmi d'autres, a souligné combien ce système de rachat pénitentiel par messes (trente messes rachetant un an de jeûne, par exemple) a été déterminant dans la *multiplication des ordinations* (littéralement « sacerdotales ») — pour subvenir aux besoins, les religieux deviennent prêtres — *et dans celle des messes.* Le *Pénitentiel « a »* de Vienne précise ainsi que « *pour son propre compte, le prêtre ne pourra célébrer que sept messes par jour, mais à la demande des pénitents, il pourra en dire autant qu'il le faut, même au-delà de vingt messes quotidiennes* » [22]. L'efficacité des messes pour le rachat des peines en ce monde vaut aussi bien pour

21. THOMAS D'AQUIN, **Somme de Théologie** III, q. 62, a. 5.
22. C. VOGEL, **Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age,** Paris, Ed. du Cerf, 1969, pp. 29-30.

les peines qui restent à expier *en l'autre monde* : les fondations de messes pour tel ou tel défunt ou pour les âmes du purgatoire, toujours finances à l'appui bien sûr, se multiplient. La sensibilité culturelle y porte d'ailleurs d'autant plus que, comme le relève G. Duby à propos de l'époque féodale, on vit dans la conviction de ne pouvoir être sauvé que moyennant l'intercession des saints de la terre — les moines, d'abord — et du ciel, et dans une religion qui se résoud « *tout entière en des rites, des gestes et des formules* », où l'on a notamment le souci « *d'apaiser la colère du Tout-Puissant et de se concilier ainsi ses faveurs* » [23]. On se gardera bien de ne voir une époque qu'à travers son côté d'ombre. Ainsi, au XVe siècle, il existe « *d'innombrables prêtres et prélats instruits et de mœurs irréprochables* » ; on n'en méconnaîtra pas moins — on s'en plaint d'ailleurs à plusieurs reprises au concile de Trente — qu'il existait à la même époque « *un prolétariat sacerdotal dont l'importance numérique était effarante et la qualité en baisse constante. A la fin du XVe siècle, Breslau comptait, pour deux églises, deux cent trente-six "altaristes"* » (prêtres chargés uniquement de dire des messes) [24] !

pratiques et théologies

Que les pratiques aient souvent gauchi, voire parfois trahi, le discours dogmatique de l'Eglise, c'est clair ; et l'on ne confondra pas celui-ci avec celles-là, ni même avec maintes théologies. Néanmoins, les pratiques massives sont révélatrices d'un courant culturel. Il ne faisait pas de doute, au concile de Trente, que le ministère ordonné dût se définir essentiellement par son rapport à l'eucharistie comprise comme sacrifice. « *Sacrifice et sacerdoce ont été si liés ensemble par la disposition de Dieu que l'un et l'autre ont existé sous les deux Lois* » : ainsi commence la *Doctrine sur le sacrement de l'ordre* au concile de Trente (Dz 1764). Si le sacerdoce ancien a été « changé » (He 7, 12) en un nouveau, c'est en ceci, y lit-on, que, par institution du Christ, « *les apôtres et leurs successeurs dans le sacerdoce ont reçu le pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer son corps et son sang, ainsi que celui de remettre ou de retenir les péchés* » (on notera au passage le « *distribuer* » que Vatican II n'a heureusement pas repris) : tel est tout l'essentiel de l'enseignement dogmatique de Trente sur le ministère ordonné.

23. G. DUBY, **Le temps des cathédrales** (Bibliothèque des histoires), Paris, Ed. N.R.F., Gallimard, 1976, pp. 65-66.
24. J. LORTZ, **La Réforme de Luther,** t. I, Paris, Ed. du Cerf, 1970, pp. 136 et 130 ; A. DUVAL, « L'ordre au concile de Trente », **Etudes sur le sacrement de l'ordre, op. cit.,** p. 279.

Depuis plusieurs décennies déjà, l'exégèse biblique nous a habitués, d'une part à comprendre que s'il y a une succession au sacerdoce de la Loi ancienne, ce n'est plus, ce ne peut plus être celle d'un groupe particulier, mais celle de tout le *peuple de Dieu,* dans la mesure où s'exerce en lui l'intransmissible sacerdoce du Christ toujours vivant, et que l'application aux ministres ordonnés de ce sacerdoce du Christ ne peut se faire, dans la perspective de l'épître aux Hébreux, que de manière très indirecte. D'autre part, si dimension « sacerdotale » il y a bien dans le ministère ordonné, elle n'en est pas le tout[25] : elle est à comprendre *en rapport avec le sacerdoce de l'Eglise* comme Eglise *du Christ,* sacerdoce commun dont elle est la manifestation « sacramentelle » particulière. L'originalité du ministère ordonné a bien plus à gagner qu'à perdre, théologiquement et pastoralement, dans cette perspective[26].

L'évangélisation est une notion dont « *la majorité des prêtres au Moyen Age* (...) *ne semblent avoir presque aucune conscience* », au point que, dans la première moitié du XIIIe siècle, la théologie a disjoint « *d'une part le sacrement de l'ordre comme ministère des sacrements, et d'autre part le ministère de la prédication* »[27]. En rappelant la priorité de l'évangélisation dans le ministère des prêtres, Vatican II a contribué à *rééquilibrer* considérablement une théologie du ministère trop unilatéralement portée sur la messe-sacrifice qui, à la fois, nuançait (le même Christ qu'au Calvaire offre et est offert), mais aussi renforçait la position d'intermédiaires sacrés des prêtres. Avec le recul de bientôt deux décennies, il nous semble pourtant que le dernier concile n'a pas encore la théologie sacramentaire de la pratique liturgique qu'il a promue. Il a ajouté un heureux contrepoids à la dogmatique tridentine, mais on a le sentiment parfois d'une juxtaposition de deux théologies. Il est vrai, et c'est tant mieux, que les conciles se sont généralement gardés de trancher entre les diverses écoles théologiques sur des points qui leur semblaient devoir demeurer ouverts. C'est la tâche de la théologie sacramentaire aujourd'hui de chercher à élaborer un discours plus unifié.

louis-marie chauvet

25. A moins de l'entendre dans le sens vigoureusement spiritualisé de Rm 15, 16, où il s'agit de « **sacrifier l'Evangile** ».
26. Mgr R. BOUCHEX, « Le ministère des prêtres dans l'Eglise tout entière " ministérielle " », **Tous responsables dans l'Eglise ?** Assemblée plénière de l'épiscopat français, Paris, Ed. du Centurion 1973, pp. 9 sv.
27. P.-M. GY, « Evangélisation et sacrements au Moyen Age », **Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du Centenaire de l'Institut catholique de Paris,** Paris, Ed. Beauchesne, 1976, p. 572.

les cahiers "**culture et foi**"

Nº 70 Décembre 1979 — **Comme des nomades... à la rencontre de l'autre**

Edgar HAULOTTE	La Foi biblique et l'étranger
Jean-Y. JOLIF (+)	Faire germer du neuf
Emile GRANGER	Un Dieu qui se déplace

Nº 71 Février 1980 — **Nous ne pouvons plus croire comme avant**

Gérard BESSIERE	Les « déplacements » dans la foi et dans l'Eglise
Georges CASALIS	Ce Jésus en qui je crois
C. SAINT-SERNIN	La Croix ouvre l'histoire

Chaque numéro : 8 F

C.C.P. Education permanente « Culture et Foi » 102-03 N Lyon

5 rue Sainte-Hélène 69002 LYON

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Cahier 1980/1

André DE ROBERT	**L'ironie dans la Bible**
Rémy HEBDING	**L'itinéraire théologique du Centre de recherche éthique de Villemétrie**
Jacques PROUST	**La confession de foi de D. Soelle et celle de Montpellier**

« ECRITURE ET PREDICATION »

Alfred MARX	**Sur Josué 2 et 6**
Une équipe	**Sur Luc 15, 11-32**
Francis GROB	**Sur Jean 4, 13-14**

CHRONIQUES

Daniel LYS	**Bulletin d'Ancien Testament (4)**
M. CAUSSE	**Le problème synoptique**
Jean BAUBEROT	**Protestantisme et militantisme**

ETUDES THEOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
13 rue Louis-Perrier - 34000 MONTPELLIER

le sacrifice de la messe : un statut chrétien du sacrifice

Les questions soulevées dans le précédent article, concernant aussi bien le régime symbolique du système sacramentel que la dérive de plus en plus sacralisante de l'exercice du sacerdoce et des pratiques eucharistiques, obligent à reprendre la recherche en amont. Quelle importance le Nouveau Testament accorde-t-il à la lecture sacrificielle de la mort de Jésus ? Pourquoi cette lecture, loin d'être unique d'après les textes, s'est-elle imposée à ce point par la suite qu'elle a fait tomber les autres dans l'oubli ? Pour tenter d'apporter aujourd'hui quelque lumière à ce problème, il faut se référer à trois types d'explication : l'analyse des conditions particulières du « milieu de vie » cultuel qui ont permis la naissance, dès l'époque apostolique, de l'interprétation sacrificielle. Ensuite, d'une façon plus universelle, tout schème sacrificiel est régi par des mécanismes archaïques que l'ethnologie, l'histoire des religions et la sociologie s'attachent à décrypter. La troisième explication suivra la voie, de mieux en mieux balisée, que l'anthropologie psychanalytique a ouverte pour rendre compte du fonctionnement sacrificiel en ses racines inconscientes. C'est à partir de là que l'investissement proprement chrétien des structures sacrificielles de l'homme pourra être pris en compte, notamment en dégageant la signification de la forte « anti-sacralisation » cultuelle qui se lit dans les témoignages du Nouveau Testament et se poursuit jusqu'à la fin du IIe siècle. En conclusion, les faisceaux qui ont balayé des champs si divers au long de ces deux articles essaieront de converger à nouveau sur quelques propositions théologiques concernant les rapports entre le sacrifice et la foi en Jésus-Christ.

La lecture cultuelle et sacrificielle de la mort de Jésus n'est qu'*une* interprétation parmi d'autres. Elle n'est ni universelle, ni sans doute la plus primitive. Cependant nous ne manquerons pas de nous rappeler que l'importance théologique d'une interprétation ne se mesure pas à son degré d'archaïsme.

l'interprétation sacrificielle de la mort de jésus

La « théologie de la Croix » de Paul, d'après l'analyse de langage qu'en fait le Père Léon-Dufour [1], se développe selon *trois grandes symboliques ;* 1) judiciaire : dans le cadre d'un procès d'alliance, tous sont sous le coup d'un jugement de condamnation, mais ils sont justifiés par l'obéissance d'un seul, le Nouvel Adam ; 2) politique : les hommes sont sous la domination — *hypo* — du péché, de la Loi, de la mort, de la malédiction, mais ils sont « rachetés » de cet esclavage par le Christ pour devenir des fils libres ; 3) inter-personnelle : les hommes sont en état d'inimitié avec Dieu, mais, par le Christ qui est mort « pour » eux — *hyper* —, la réconciliation est effectuée, l'alliance renouée, la paix rétablie. Chacune de ces symboliques est croisée respectivement avec celles : 1) de la croissance biologique (préposition : *syn-*) ; 2) de la transformation du sauvé à l'image de son sauveur ; 3) de l'assimilation (préposition *en*, et thème de l'unique corps). Tout cet ensemble est lui-même repris en fonction du « *conformément aux Ecritures* », et particulièrement en fonction de « *deux modes de présence que Dieu a institutionnalisés au cours de l'histoire passée : la Loi et le culte sacrificiel* » (p. 199). Que devient *la Loi* qui, en définitive, a condamné Jésus ? Que deviennent *les sacrifices ?*

Autant la lecture théologique de la mort de Jésus selon l'axe de la Loi est importante chez Paul, autant par contre celle selon l'axe du culte sacrificiel est peu fréquente. On ne rencontre guère plus de cinq passages en ce dernier sens dans la littérature paulinienne [2] : 1 Co 5, 7 (« *Christ, notre Pâque, a été immolé* ») ; 1 Co 10, 16-22 (comparaison entre le repas du Seigneur pris par les chrétiens et les repas sacrificiels païens) ; 1 Co 11, 23-26 (récit de la Cène, avec l'interprétation de la coupe comme nouvelle alliance dans le sang du Christ : cf. Ex 24, 8 et Jr 31, 31) ; Rm 3, 24-25 (le sang du Christ comme « rédemption » — cf. 1 Co 6, 20 et 7, 23 — et comme « propitiatoire » : cf. Lv 16, 15) ; Ep 5, 2 (le Christ « *s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et victime, comme un parfum d'agréable odeur* » : réminiscence d'Ex 29, 18 sur l'holocauste).

On en conclura donc que la question ne peut pas ne pas se poser : comment se fait-il que l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus tienne

1. X. LEON-DUFOUR, **Face à la mort, Jésus et Paul,** Paris, Ed. du Seuil, 1979, chap. 5.
2. Aux quatre passages que cite l'auteur, nous nous permettons d'ajouter Ep 5,2. Comme Col., cette épître tardive est citée à plusieurs reprises par l'auteur et attribuée par lui à Paul (pp. 193-194).

relativement si peu de place dans le Nouveau Testament[3] et qu'elle se soit si massivement imposée par la suite, au point qu'elle ait fini par masquer les autres ?

I

l'influence du "milieu de vie" cultuel

A la question posée, un premier éclairage peut être apporté, si l'on observe que, sur les cinq passages de Paul cités plus haut, les trois premiers renvoient aux célébrations chrétiennes. Nous pouvons au moins formuler l'hypothèse : la pratique, régulièrement réitérée, du Repas du Seigneur ne serait-elle pas le *Sitz im Leben* où s'est élaborée l'interprétation rédemptrice de la mort du Seigneur, interprétation elle-même surdéterminée par la symbolique sacrificielle ?

Telle était l'hypothèse formulée en 1967 par J. Colson « *Ce n'est pas l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ qui a créé l'eucharistie. C'est au contraire la pratique de l'eucharistie qui a fait prendre conscience aux chrétiens de la valeur de sacrifice, d'expiation de cette mort* »[4]. Telle est aussi celle de J. Guillet : « *Si l'on veut savoir comment l'Eglise a pu découvrir et proclamer que le Christ était mort pour tous les hommes, il est probable que c'est en répétant et en transmettant dans ses eucharisties les paroles et les gestes du Seigneur* »[5]. X. Léon-Dufour, dans l'ouvrage déjà cité, nous oriente dans la même direction. Il estime que c'est « *en accord avec la tradition primitive qui voit dans le dernier repas de Jésus un sacrifice d'alliance* » que Paul « *interprète aussi la mort de Jésus comme une expiation sacrificielle* » (p. 203). Dans un précédent article, l'auteur soulignait d'ailleurs que le « *et donner sa vie en rédemption de la multitude* » de Mc 10, 45 b n'est pas le développement direct de 10, 45 a, mais est une probable addition post-pascale provenant d'une autre

3. Outre les 5 passages de Paul, les récits synoptiques de la Cène, 1 Pi 1, 2. 19, voir surtout l'épître aux Hébreux ; elle seule thématise longuement la symbolique sacrificielle. L'arrière-plan sacrificiel n'en est pas moins présent en bien d'autres passages du N. T. : par exemple, en Jean, Jésus meurt au moment où l'on égorge les agneaux pour la Pâque.

4. **Ministre de Jésus-Christ, ou le sacerdoce de l'Evangile,** Paris, Ed. Beauchesne, 1967, pp. 169-170.

5. **Les premiers mots de la foi,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, p. 35.

tradition, cultuelle celle-là : la liturgie eucharistique des premières communautés [6].

L'hypothèse est d'autant plus plausible que, selon les recherches de H. Cazelles pour l'Ancien Testament et de C. Perrot pour la période inter- et néo-testamentaire, le vocabulaire chrétien de « l'eucharistie » semble avoir un *arrière-plan sacrificiel spiritualisé* [7]. Il existe un lien probable en effet entre ce terme et celui de *tôdah* chez les Juifs (substantif du verbe *yadah* qu'on rencontre seulement sur un mode causatif, et qui peut se rendre, selon H. Cazelles, par « faire eucharistie »). A l'origine, le *tôdah* est lié à un sacrifice sanglant de communion accompagné d'une offrande et de psaumes d'action de grâce. A l'époque de Jésus, ce sacrifice *tôdah* était si fortement spiritualisé dans certains cercles critiques envers le système sacerdotal et sacrificiel du Temple (chez les Baptistes, entre autres), que tout le poids sacrificiel fut transféré de la victime animale — qui avait disparu, puisqu'on réprouvait les sacrifices sanglants — sur les *psaumes d'action de grâce,* l'offrande de gâteau de pain et de boisson servant seule de support symbolique rituel. Le sacrifice d'action de grâce était donc devenu essentiellement le « sacrifice des lèvres », c'est-à-dire la confession de foi dans la grâce de Dieu qui sauve son peuple et l'action de grâce elle-même. « *Faire eucharistie* », c'est confesser la grâce salvatrice de Dieu ; et cette *confession d'action de grâce* a une connotation immédiatement sacrificielle. On comprend, dans cette perspective, que la proclamation rituelle de « *la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* » (1 Co 11, 26) ait pu marquer pour les premières communautés « *la substitution de l'ancien* " tôdah " *par le Christ du repas chrétien* » (C. Perrot).

Les recherches de J. T. Talley, de son côté, sur l'« eucharistie » dans les prières eucharistiques des trois premiers siècles vont dans le même sens [8]. Contre la thèse de J. P. Audet, qui était devenue commune, l'auteur montre que « *non,* berakah *n'est pas un synonyme d'*eucharistia » (p. 37), et que si le vocabulaire « eucharistie » s'est imposé en christianisme à la

6. « Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu », en : J. DUPONT et al., **Jésus aux origines de la christologie,** Duculot et Leuwen, Un. Press, 1975, pp. 165-166.
7. H. CAZELLES, « Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament », en : **La Maison-Dieu** 123, 1975, pp. 7-28 ; C. PERROT, « Le repas du Seigneur », ibid., pp. 29-46. Cf. aussi, du premier, son article dans **Eucharisties d'Orient et d'Occident,** tome I, Paris, Ed. du Cerf, 1970 et, du second, son article dans **L'eucharistie,** Dossier Profac, Lyon, 1971.
8. J. T. TALLEY, « De la berakah à l'Eucharistie : une question à ré-examiner », en : **La Maison-Dieu** 125, 1976, pp. 11-39.

place de celui de « bénédiction », c'est probablement en raison de « *l'usage sacrificiel d'*eucharistia » (p. 28). Cela apparaît assez nettement dès la *Didachè : « il ne paraît pas impossible que* Didachè 10 *soit, ou veuille apparaître, comme une adaptation, faite avec soin, de la* Birkat ha-Mazon (*les trois prières de "bénédiction" après les repas : 1) bénédiction ; 2) action de grâce ; 3) supplication eschatologique avec mémorial messianique certains jours de fête) aux exigences de la Cène du Seigneur devenue un* Zebach tôdah, *le sacrifice eucharistique* » (p. 28) [9].

Compte tenu de cet ensemble d'éléments, il paraît tout à fait possible que le succès de l'interprétation sacrificielle de la mort du Seigneur soit lié à *la pratique, régulièrement réitérée,* de l'eucharistie dans les premières communautés chrétiennes.

Ajoutons, pour éviter certains anachronismes auxquels cèdent facilement les esprits « dogmatistes », qu'il faut se garder d'assimiler cette perspective à la doctrine, beaucoup plus tardive, de la messe comme sacrifice du Christ, même si les deux choses ne sont pas sans lien. Ne faisons pas dire aux textes des deux premiers siècles ce qu'ils ne disent pas : jamais on n'y rencontre l'expression de « sacrifice du Christ » à propos de l'eucharistie. Si celle-ci a bien un rapport avec la mort sacrificielle du Seigneur, c'est d'abord à cause de la médiation du « sacrifice des lèvres » des chrétiens (la confession de foi et l'action de grâce pour les « merveilles de Dieu » qui sauve l'humanité par le don gracieux de son Fils Jésus) et c'est ensuite à cause du sacrifice de la réconciliation fraternelle des participants. On a affaire à une subversion du sacrifice juif [10].

Si la pratique régulière de l'eucharistie par les chrétiens nous aide à comprendre l'envahissement progressif, jusqu'à l'exclusive, de l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus, elle ne suffit pourtant pas pour en rendre compte : il est probable en effet que le schème sacrificiel touche

9. L. BOUGER souligne le rapport entre les prières eucharistiques des rites romain et alexandrin et la prière synagogale des 18 bénédictions qui était aux origines une prière demandant à Dieu d'agréer le sacrifice qui lui était offert. Nous trouvons le même type de demande et à la même place dans le canon romain et les anaphores alexandrines (**Eucharistie,** Paris, Ed. Desclée, 1966, pp. 88 ; 191-198 ; 217).

10. En **Did.** 14, le terme de « sacrifice » est employé en un sens bien particulier : « L'offrande pure et sans tache, écrit à ce propos M. JOURJON, c'est en fait celui qui l'offre et l'assemblée offrante : l'assemblée puisqu'elle doit faire confession de ses fautes ; chacun dans l'assemblée, puisqu'il doit être réconcilié, en cas de différend, avec son compagnon » (En : **L'eucharistie,** Dossier Profac, Lyon, 1971, p. 106).

à quelque chose de particulièrement important aux points de vue sociologique et anthropologique, qui relève de mécanismes archaïques largement non conscients.

II

des mécanismes sociologiques archaïques

Nous ne pouvons, dans le cadre de cet article, qu'effleurer le sujet, que nous avons abordé un peu plus largement ailleurs, du point de vue ethno-sociologique (R. Girard) et du point de vue de l'anthropologie psychanalytique (G. Rosolato) [11].

la théorie de rené girard : trop chrétienne pour l'être vraiment

La plupart des ethnologues semblent en être d'accord : le sacrifice apparaît comme « *le plus universel de tous les comportements rituels* » [12]. Avec R. Girard, on s'avance bien davantage, puisque le mécanisme sacrificiel — en fait, celui du bouc émissaire auquel sont réduits tous les autres — constitue non seulement la pierre angulaire des religions, mais le chiffre secret de *toute culture et société* [13].

Nul ne peut rester indifférent devant l'audacieuse et parfois « envoûtante » thèse de R. Girard. On peut exprimer à son propos un certain nombre de réserves, à divers niveaux : épistémologique [14], biblique [15],

11. « La dimension sacrificielle de l'eucharistie », in : **La Maison-Dieu** 123, 1975, pp. 47-48.
12. L.V. THOMAS et R. LUNEAU, **La terre africaine et ses religions,** Paris, Ed. Larousse, 1975, p. 207. Selon Luc DE HEUSCH, il existe « deux formes universelles » de médiation « autour desquelles s'ordonne nécessairement toute religion : le sacrifice et / ou la possession ». R. BUREAU, quant à lui, se déclare convaincu de cette réalité « évidente et massive : le caractère universel de ce que l'on appelle « le sacrifice » dans les sociétés archaïques » (en : **Mort pour nos péchés,** Bruxelles, 1976, p. 85).
13. Pour l'exposé et la discussion des thèses de R. Girard sur le sacrifice, on se reportera à l'article de B. LAURET, « Comment n'être pas chrétien ? », dans ce même numéro. **(N.D.L.R.).**
14. A. SIMON discerne, avec raison, sous le propos radicalement sociologique de **La Violence et le Sacré** un « arrière-plan philosophique » qui est « une ontologie de la violence » (**Esprit** 1973/II, p. 519). Que penser, finalement, d'une méthode qui se voit obligée de transgresser la règle d'immanence des textes à laquelle elle se tient et de postuler un référent hors-discours (un meurtre originel) pour pouvoir rendre compte de la commune structure sacrificielle qu'elle

théologique. Parmi celles que nous pourrions formuler de ce dernier point de vue, il en est une, fondamentale, que nous pouvons exprimer en reprenant un propos de J. Doré — sans lien direct, au reste, avec les ouvrages de Girard — : « *Il y a une manière d'être " chrétien trop chrétien" qui est une manière de ne pas l'être assez, parce qu'il ne s'agit toujours que de le devenir* »[16]. A notre sens, c'est en effet parce que R. Girard ne prend pas en compte le fait qu'on n'est chrétien qu'en le devenant que sa thèse est trop chrétienne pour l'être vraiment.

Pourtant, dans sa lecture de l'Ecriture judéo-chrétienne, l'auteur nous semble avoir bien mis le doigt sur un point décisif — l'exode hors du sacrifice — dont l'enjeu concerne l'humanité tout entière, si l'on veut bien reconnaître que dans le destin d'Israël et dans sa reprise subversive par le christianisme se joue, du point de vue de la Bible elle-même, la « représentation » du destin de toute l'humanité : l'élection particulière d'Israël est privilège, non pas comme moyen de salut, mais comme « sacrement » du salut destiné à toutes les nations, si nous en croyons, entre autres, la bénédiction à laquelle sont appelées toutes les nations à travers Abraham (Gn 12, 3).

Au niveau théologique qui est ici le nôtre, où est donc le nœud du débat ? L'Eglise, tout comme la société d'ailleurs, ne pouvait vivre le message de la non-violence absolue ou du non-sacrifice radical, puisqu'il n'est de vivre-ensemble possible, aussi bien social que religieux, que moyennant le mécanisme victimaire. R. Girard le reconnaît, bien sûr. La question est

y découvre (**Des choses cachées...**, pp. 127-128 ; 137-138) ? Le résultat de l'analyse est aussi bien son postulat. Cela est-il d'ailleurs évitable ? On voit en tout cas qu'il y a là un débat épistémologique de première importance. Que penser, par ailleurs, de l'enfermement de l'homme dans le mécanisme mimétique du double indifférencié, situation spéculaire dont il ne peut sortir que par un mécanisme victimaire qui n'est qu'une illusoire — mais efficace — réalité ? R. Girard ne méconnaît-il pas, finalement, la médiation positive de la parole ? En d'autres termes, **est-ce l'alliance ou la violence qui est première ?**

15. La réduction des diverses formes de sacrifice dans la Bible à un seul type n'est pas sans poser problème, d'autant plus qu'il s'agit du lynchage réconciliateur, c'est-à-dire du bouc émissaire. N'est-ce pas faire l'économie d'un sérieux contrôle des textes bibliques ? Dans **Des choses cachées...**, les affirmations péremptoires de la note 54 (p. 473) concernant la critique par les prophètes, non pas du formalisme cultuel, mais du « principe même du sacrifice » sont historiquement insoutenables. On reste confondu par une telle assurance (les textes prophétiques sont « trop nombreux et trop explicites pour permettre le moindre doute » !), d'autant que l'auteur ne cite aucun exégète à l'appui de ses dires.

16. J. DORE, Présentation de l'ouvrage de P. VALADIER, **Jésus-Christ ou Dionysos**, Paris, Ed. Desclée, 1979, p. 6.

alors de savoir si l'impossibilité effective pour l'Eglise de vivre dans un régime non-sacrificiel est un élément *constitutif* de l'Evangile du Christ lui-même, ou si elle place l'Eglise à son égard dans une situation d'*infidélité* congénitale ; auquel cas on doit se demander ce qu'il peut bien en être, théologiquement, de cette Eglise qui, depuis ses origines, n'aurait cessé de trahir le Christ sur un point fondamental de son message, et par conséquent, ce qu'il en est des évangiles eux-mêmes, puisqu'ils sont nés de la foi de cette même Eglise. En d'autres termes, il s'agit de savoir si le *pas encore* est constitutif de l'annonce évangélique par le Christ du *déjà* du Royaume ou non ; si le *devenir* est constitutif de l'*être* chrétien, ou non ; si le Royaume de Dieu advient en histoire, ou s'il ne peut advenir que hors histoire.

le temps de l'église

R. Girard ne nous dit rien d'une réponse positive au premier terme de cette alternative. Une telle réponse ne serait-elle pas infidèle au « vrai » Jésus ? Mais qu'en sait-il, au juste, puisqu'il n'est pas une phrase des évangiles qui ne soit déjà une théologie de cette Eglise qui ne peut vivre hors sacrificiel ? Pourquoi laisser croire que Jésus ne pouvait concilier à la fois son annonce effective de la venue imminente du Royaume de Dieu avec la possibilité d'un laps de temps, même relativement court, après sa mort ? Auquel cas, il se serait bel et bien trompé ; comment dès lors rendre compte de ses paraboles sur la croissance du Royaume (même remodelées par les communautés chrétiennes), et surtout de son discours eschatologique à la Cène où il atteste que le groupe de ses disciples continuera de vivre un certain temps après lui [12] ? Pourquoi R. Girard ne tient-il aucun compte des récits de la Cène ? Sans doute pour la même raison qui le retient de parler de l'eucharistie de l'Eglise, qui ne se comprend que comme mémorial d'un « déjà » et annonce d'un « pas encore ». Où il apparaît que le débat théologique porte, en définitive, sur l'Eglise, *l'Eglise-institution* qui n'est pas encore le Royaume, qui n'en est que le « sacrement », et donc sur le temps eschatologique de l'Eglise : *le déjà / pas encore.*

En son cœur même, le message évangélique est un appel à la conversion permanente, donc à un devenir jamais achevé, en réponse à un Dieu qui fait grâce, qui est grâce, c'est-à-dire pardon sans mesure. A l'alternative entre *sacrifice* (violence perpétuée, mais possibilité de vivre-ensemble

17. X. LEON-DUFOUR, art. cit. (note 6), pp. 160-161.

grâce à ce dérivatif cathartique) et *non-sacrifice* (Royaume de la réciprocité parfaite, mais du même coup Royaume achevé, hors histoire), il faut substituer une dialectique qui intègre un troisième terme, nécessaire pour rendre compte du devenir eschatologique du Royaume. Appelons-le : « *anti-sacrifice* ».

L'anti-sacrifice n'est pas une négation du schème sacrificiel qui nous habite tous. Une telle négation en effet vit du même modèle de représentation que l'affirmation du sacrificiel, bien qu'elle procède de manière inverse ; elle n'est qu'une manière détournée d'obturer cette *présence-du-manque-de-Dieu* et de son Royaume que nous avons tant de mal à supporter sans ressentiment ; elle n'est qu'un avatar d'une métaphysique de la transparence de soi à soi, qui méconnaît la radicale contingence de l'historicité et de la corporéité. Le régime anti-sacrificiel auquel nous sommes appelés par l'Evangile prend appui sur le schème sacrificiel ; mais c'est pour le prendre à revers, le convertir, et non pour l'assouvir. Dans les temps eschatologiques entre Pâques et Parousie, le devenir chrétien, « *sous la loi de l'Esprit* » (Rm 8, 2), s'effectue précisément dans la tâche incessante du retournement du sacrificiel pour la prise en charge historique de la réconciliation comme « liturgie sacrificielle » première. Ainsi la Pâque du Christ devient-elle « notre Pâque », notre passage de la « vétusté » sacrificielle représentée par le régime de la Loi en ce qu'il a d'« ancien » (comme moyen et intermédiaire « sacré » de justice et de salut, la Loi est malédiction : cf. Ga) à la « nouveauté » de l'Evangile. Car le clivage « ancien / nouveau » nous traverse tous, la relation de l'Un à l'Autre Testament étant précisément la figure de la tâche impartie à chacun de nous comme à toute l'humanité.

le statut « anti-sacral » du culte en christianisme

C'est ce régime anti-sacrificiel, caractéristique des « temps derniers » où nous sommes, que manifeste le vocabulaire systématiquement *anti-sacralisé* [18] et même *anti-sacerdotalisé* du Nouveau Testament. On s'étonne que R. Girard n'ait pas prêté attention à ce phénomène pourtant hautement significatif, que nous ne rappelons ici qu'à grands traits parce qu'il est désormais bien connu.

18. On pourrait dire aussi « dé-sacralisé », à condition de ne pas confondre ce terme avec l'idéologie de la désacralisation commandée par la fallacieuse opposition entre foi et religion qui a eu surtout cours à la fin des années soixante. Sur ce qui suit, voir l'ouvrage collectif : **Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,** Paris, Ed. du Seuil, 1974.

Dans les écrits néo-testamentaires, le vocabulaire sacral de l'Ancien Testament n'est jamais employé pour désigner les célébrations liturgiques, ni les ministres qui les président, mais seulement : d'une part, *le Christ* : il a « accompli » et donc « aboli » le régime cultuel et sacrificiel ancien ; d'autre part, *la vie chrétienne* de foi et de charité et le témoignage missionnaire rendu au Christ : les chrétiens n'ont plus d'autre sacrifice à offrir que celui, « spirituel », de leur vie tout entière (Rm 12, 1), notamment dans sa dimension éthique de justice, de miséricorde, de partage avec les frères les plus démunis : telle est leur « liturgie » (2 Co 9, 12), leur « sacrifice de bonne odeur » (Ph 4, 18), leur « sacrifice vivant et saint » (Rm 12, 1). Aussi, du fait de l'unique médiation du Christ Jésus (1 Tm 2, 5), n'est-il plus d'intermédiaires sacrés par lesquels on pourrait se hisser vers Dieu à la force des bonnes œuvres (accomplissement des préceptes de la Loi, offrandes et sacrifices rituels). Il n'est plus également de caste sacerdotale sacrée : la lettre de la Loi trouve à s'inscrire désormais « *non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs* ». Ainsi, par la foi et l'*agapê* répandue dans les cœurs par l'Esprit (Rm 5, 5), c'est *tout le peuple de Dieu* qui constitue le nouveau sacerdoce chargé d'offrir le « sacrifice spirituel » de sa vie (1 P 2, 5-9) et le nouveau Temple de Dieu habité par l'Esprit.

Jamais les ministres de l'Eglise, quelles que soient leur appellation (presbytres, épiscopes, présidents...) et leur fonction exacte selon l'organisation des diverses communautés, ne sont appelés « prêtres » (*sacrificateurs*), si ce n'est dans un sens spiritualisé : Paul se dit « liturge » de Jésus-Christ auprès des païens dans la mesure où « *il sacrifie comme prêtre* » l'Evangile de Dieu, c'est-à-dire annonce le Christ (Rm 15, 16). On sait la multiplicité, déconcertante pour nous, des formes et des rôles ministériels dans les communautés du Nouveau Testament. Du moins, le fait ministériel s'impose-t-il partout avec deux traits majeurs : positivement, il est relié en priorité à la Parole qu'il a charge de transmettre ; négativement, il n'est jamais exprimé comme « sacerdoce » de type cultuel. Si l'Epître aux Hébreux se situe tout entière sur le registre sacerdotal, c'est, contrairement à la lecture qu'en fait R. Girard, pour montrer que le Christ, unique Grand Prêtre, ayant accompli et donc aboli les sacrifices anciens par l'offrande sacrificielle de toute sa vie sur la Croix, a ouvert aux hommes l'accès au Sanctuaire céleste. Son sacerdoce est intransmissible, donc exclusif. Aussi les ministres ne peuvent-ils prétendre au titre sacerdotal. Cependant, parce que le Christ continue à exercer son sacerdoce sur et dans la communauté, les chrétiens « *participants du Christ* » (3, 14)

peuvent considérer leur vie profane comme le lieu « liturgique » de l'activité sacerdotale de leur Chef[19]. C'est pourquoi l'auteur nous présente *la vie tout entière* des chrétiens comme une grande liturgie de « processionnants » vers ce sanctuaire. Aussi, et telle est la pointe de l'épître, ne demeure que le « *sacrifice d'action de grâces* » : la confession du Nom du Dieu Sauveur en Jésus-Christ, ainsi que la « *bienfaisance et l'entr'aide communautaire* » (He 13, 15-16).

Le langage cultuel et sacrificiel du Nouveau Testament ne constitue aucunement un gommage du message de Jésus. Bien plutôt, il semble que l'emploi résolument « anti-sacralisé » de ce langage soit la manière la plus heureuse de manifester le retournement radical du régime cultuel : Christ a sacrifié les sacrifices par son « anti-sacrifice ». L'interprétation de la mort de Jésus « selon les Ecritures » à partir du régime sacrificiel de la Loi n'est pas *caution,* mais *subversion* de celui-ci.

une éthique « sacrificielle »

La subversion anti-sacrificielle était déjà largement amorcée chez les Prophètes et dans les courants juifs très spiritualisants de l'époque de Jésus. La singularité de la position chrétienne en ce domaine ne se trouve donc pas dans le degré *moral* d'investissement du culte dans une vie d'amour de Dieu et d'amour du prochain, jusqu'au pardon éventuellement[20]; elle est tout entière fondée sur Pâques et Pentecôte, c'est-à-dire sur la foi en Jésus comme Christ et Seigneur et au don de l'Esprit messianique, donc sur une lecture *théologale* différente de celle des Juifs. C'est dans cette perspective que la pratique éthique de justice, de miséricorde, de pardon, de réconciliation est regardée comme le lieu premier de l'« eucharistie » chrétienne. Le « culte » rituel — on comprend pourquoi, en ce sens, le « culte » demande à être mis entre guillemets — n'est pas réduit à néant pour autant : il est l'expression symbolique qui fait office simultanément de « révélateur » et d'« opérateur » de la dimension théologale du culte éthique primordial. Il manifeste notamment que la réconciliation ne sera jamais au bout des efforts des hommes : elle est un don grâcieux de Dieu.

R. Girard n'évoque ni la dernière Cène de Jésus, ni l'eucharistie de l'Eglise. Lacune significative de l'impossibilité où le situe sa thèse du

19. C. PERROT, « L'épître aux Hébreux », en **Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament, op. cit.,** pp. 130-131.
20. Par exemple, C. H. DODD, **Le fondateur du christianisme,** Paris, Ed. du Seuil, 1972, ch. 4.

non-sacrifice d'intégrer un rite qui, non seulement du point de vue biblique, mais aussi du point de vue anthropologique, fonctionne sacrificiellement : à qui voudrait-on faire croire que l'acte rituel de manger et boire le corps et le sang du Christ, si spiritualisé qu'il soit, pourrait faire l'économie des archaïques schèmes sub-rituels de la dévoration et de l'assimilation ? La « loi de l'Esprit » n'interdit pas le sacrifice eucharistique rituel. Elle interdit d'oublier qu'il n'a de sens chrétien qu'*à partir de et en vue du « sacrifice »* éthique d'où il vient et auquel il renvoie. Elle interdit par conséquent d'utiliser les rites chrétiens comme des *alibis sacrés* grâce auxquels nous nous déchargerions de notre responsabilité en la projetant sur un Dieu qui aurait envoyé tout exprès son Fils pour payer à notre place, ou encore (c'est la même chose) de les vivre comme des « bonnes œuvres », intermédiaires dûment garantis par la religion par lesquels nous prétendrions avoir quelque droit sur Dieu. La « loi de l'Esprit » nous met au contraire au pied du mur : elle nous enjoint d'incarner les rites dans notre pratique historique parce que c'est là que le Ressuscité, effacé par l'Esprit, se donne à rencontrer ; c'est là qu'il ne cesse d'advenir comme Ressuscitant, prenant corps dans le monde jusqu'à la plénitude de sa taille adulte (Ep 4, 13). C'est là que les rites chrétiens sont appelés à être véri-fiés, c'est-à-dire à venir à leur vérité. En ce sens-là, R. Girard a tout à fait raison de dire : le Christ « *a enlevé aux hommes leurs dernières béquilles rituelles* ».

la véritable alternative

L'anti-sacralisation néo-testamentaire tient non seulement au fait que, culturellement et historiquement parlant, les premières communautés ont été amenées progressivement à se démarquer du judaïsme, mais aussi et surtout au fait qu'elles ont lu la mort de Jésus, « selon les Ecritures », comme l'abolition définitive du système de la Loi, frappé en son cœur même — le Saint des Saints, et donc tout l'appareil sacerdotal et sacrificiel du Temple —, comme le suggère très nettement la *déchirure* du voile du Temple soulignée par les trois synoptiques au moment où Jésus expire. Le vin nouveau de l'Evangile ne peut se conserver dans les outres de la Loi ancienne ; et vouloir (r)accommoder le vieux tissu par une pièce neuve ne peut qu'aggraver la déchirure (Mc 2, 21-22 ; cf. Jn 2, 1-12). Tout au long du IIe siècle, dans une attitude souvent polémique, il est vrai, envers le judaïsme, les apologistes chrétiens attestent ce même mouvement, comme le montre l'abondante utilisation des florilèges anti-sacrificiels dans la *Lettre* de Clément de Rome *aux Corinthiens*, dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, dans l'*Epître de Barnabé*, dans les

pages qu'Irénée consacre à l'eucharistie dans son *Adversus Haereses* (17 citations anti-sacrificielles rien qu'en IV, 17), le tout couronné chez chacun, comme en *Didachè* 14, par l'inévitable citation de Mal 1, 10-11, le dernier des Prophètes (l'offrande dans toutes les nations d'un sacrifice pur à la place des sacrifices anciens que Yahvé n'agrée point). Si l'on rencontre le terme de « sacrifice » (*thusia*), c'est toujours dans un sens anti-sacral [21].

Dans le sillage de ses prédécesseurs, Irénée ne cesse de répéter que le sacrifice profite non pas à Dieu, qui n'en a nul besoin, mais à nous-mêmes. L'eucharistie de l'Eglise est ainsi le « *signe de la liberté* » ; « *on sacrifie dans le peuple juif, on sacrifie dans l'Eglise* », mais « *l'esprit en est changé : ce ne sont plus des* esclaves *qui présentent l'offrande, mais des* hommes libres » (18, 2). L'eucharistie est ainsi la grande pédagogie où l'homme « *apprend à servir Dieu* » (18, 6) dans une liberté de *fils*, au lieu de tenter de l'asservir comme un esclave vengeur par rapport à son maître tout-puissant. Fils libres, nous le devenons en nous désappropriant, en ouvrant nos mains pour reconnaître que tout ce que nous avons et sommes, et même notre action de grâces, est un don de Dieu. Ainsi sommes-nous rendus à nous-mêmes : d'esclaves d'un Dieu arbitraire, Maître omnipotent et vengeur, nous devenons fils d'un Dieu Père.

Le fond du problème est là. L'alternative ne passe pas entre schème sacrificiel et schème non-sacrificiel, mais entre schème sacrificiel d'*esclave* et schème sacrificiel «retourné» de *fils*. Et qui dit fils du même Père dit frères, et donc réconciliation : ainsi est-on justement renvoyé à la pratique éthique. Nous reviendrons sur l'alternative ici désignée en conclusion.

21. Sur **Did.** 14, voir note 10. **La Lettre aux Corinthiens** de Clément manifeste un retournement du culte juif qui se comprend d'autant mieux qu'elle est truffée de citations anti-sacrificielles de l'Ancien Testament. De même, le rapport entre l'ordre ecclésiastique et la hiérarchie juive joue comme comparaison et non comme définition. On ne saurait donc dire, à notre avis, que pour Clément « les rites du Nouveau Testament requièrent de même (c'est-à-dire comme dans l'Ancien Testament) l'intervention d'un sacerdoce qui appartient en propre à une hiérarchie » (G. BLOND, « Clément de Rome », dans l'ouvrage collectif **L'eucharistie des premiers chrétiens,** Paris, Ed. Beauchesne, 1976, p. 38).

III

approche selon l'anthropologie psychanalytique

C'est précisément ce passage d'un statut d'*esclave* à un statut de *fils* que nous pouvons discerner dans le récit du sacrifice d'Isaac, lu selon une approche psychanalytique. Ce passage s'effectue moyennant le meurtre sacrificiel, au niveau psychique, du père idéalisé, c'est-à-dire de cette représentation infantile première selon laquelle le père est imaginairement auréolé de toute-puissance ; celle-ci le rend à la fois souverainement désirable (il est en possession de la « béatitude », c'est-à-dire de la mère, paradis perdu du nirvana prénatal) et souverainement haïssable, puisqu'il interdit à l'enfant la bienheureuse possession convoitée.

du sacrifice du père au sacrifice d'isaac

Le père idéalisé est imaginaire, parce qu'il n'est en fait que l'image spéculaire, le double idéal où l'enfant projette ce qu'il voudrait être. En sacrifiant, dans la « résolution » du complexe d'Œdipe, ce père idéalisé, c'est donc sa propre mégalomanie que l'enfant sacrifie. Mais un tel sacrifice est le passage obligé pour qu'il advienne comme sujet, capable de voler de ses propres ailes et de bâtir sa vie de manière autonome. Il passe alors d'une identification primaire au père idéalisé, vécue comme substitution imaginaire, à une identification symbolique, où le géniteur est nommé comme « père », c'est-à-dire reconnu comme le représentant de l'Autre envers lequel il est débiteur de tout ce qu'il est, à savoir de son existence même. Le schème imaginaire de l'*identité par substitution* se restructure en schème symbolique de la *similitude dans la différence reconnue.* Sans cet aveu de différence et de dépendance, l'enfant ne pourrait vivre qu'aliéné sous l'œil jaloux d'un maître omnipotent et persécuteur qui, comme le Dieu de Caïn, selon Victor Hugo, le poursuivrait jusque dans la tombe. Finalement, le passage à faire est celui de la *méconnaissance imaginaire* de la dette d'existence, dette refoulée comme *insolvable* et donc attisant une culpabilité vengeresse, à la *reconnaissance symbolique* de cette même dette : celle-ci est alors *assumée,* mais elle est du même coup vécue comme *n'étant pas à payer.*

Le récit du sacrifice d'Isaac peut être lu dans cette perspective. Au début de l'épisode, Dieu réclame à Abraham le fils unique qu'il lui avait promis et donné. Ou bien Abraham refuse, ou bien il accepte. Mais dans les deux cas, le conflit ne peut être résolu, car, même dans le second, en exécutant l'ordre du meurtre, Abraham conserve et renforce l'image

d'un Dieu violent et vengeur. Le processus bascule de manière décisive avec la substitution du bélier à Isaac : le sacrifice de l'animal séminal marque la mise à mort de l'image du père idéalisé et l'avènement d'Abraham à cette paternité symbolique qui est l'objet de la promesse. « *Ce sacrifice représente le renoncement minimum exigé par la Loi pour permettre au sujet d'accéder au désir* (...). *La Loi à laquelle s'est soumis Abraham est celle de la reconnaissance des différences corrélative à une perte représentée par le sacrifice, où le bélier condense tout à la fois l'image de Dieu, celle d'Isaac, c'est-à-dire, de fait, l'image narcissique du père des croyants. Abraham peut devenir, selon l'ordre patrilinéaire, père d'une multitude et transmettre son nom à Isaac-fils-d'Abraham* ». Ainsi Dieu est-il « *accepté et reconnu comme différent de lui-même* »[22]. « *Le Dieu* jaloux *et de colère devient le Dieu* de l'Alliance *entre les générations* »[23]. « *En tant que processus qui opère le lien dans la différence reconnue, le sacrifice est au-delà du rapport spéculaire et de la lutte imaginaire pour la même place. Don symbolique, le sacrifice n'est pas l'auto-mutilation pour payer une dette insolvable. Il ne cherche pas à payer une dette ; il l'affirme comme n'étant pas à payer* »[24].

le rôle du schème sacrificiel de rachat

L'un des enjeux majeurs du sacrifice, nous semble-t-il, est bien la reconnaissance d'une dette, mais d'une dette non marchandable, non négociable, puisqu'il s'agit de celle de la vie même, dès lors assumée comme n'étant pas à payer. Le groupe social comme tel et chacun dans le groupe se reconnaissent *redevables* de leur existence envers l'Autre, *mais non point coupables* d'exister.

La difficulté par rapport à l'eucharistie vient de ce que le schème du rachat a pris peu à peu le pas historiquement sur le schème de la communion, et que ce rachat, pour des raisons culturelles qui seraient à analyser, a été de plus en plus compris, dans nos langues occidentales, comme « expiation » au sens de « pratique pénible », « souffrance », « réparation » (*Dictionnaire Robert*), là où, bibliquement, il est d'abord « réconciliation »[25]. Ainsi voyons-nous le concile de Trente insister

22. R. SUBLON, « L'Esprit Saint dans la perspective psychanalytique » en : R. LAURENTIN et al., **L'Esprit Saint,** Bruxelles, 1978, p. 109.
23. G. ROSOLATO, **Essais sur le symbolique,** Paris, Ed. Gallimard 1969, pp. 66.
24. A. VERGOTE, **Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique,** Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 159 et 162.
25. X. LEON-DUFOUR, « La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament », **Mort pour nos péchés,** Bruxelles, 1976, pp. 20-21.

unilatéralement, à propos de la messe, sur son caractère de sacrifice de propitiation. Cette théologie fort restrictive est à comprendre, bien sûr, dans le cadre de sa visée anti-protestante. Mais, là encore, il y a plus : la dimension d'action de grâce n'est-elle pas, commente J. Rivière dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, qu'une « finalité secondaire »[26]? Pour comprendre cette inflation du sacrifice propitiatoire, il nous semble opportun de remonter généalogiquement à un schème de représentation qui avait fini par isoler la mort de Jésus comme un en-soi d'expiation et de satisfaction[27], au lieu de la considérer comme la « métonymie » de son message et de sa vie.

Les deux perspectives supposent des christologies et sotériologies différentes ; elles engendrent aussi des styles de vie chrétienne fort dissemblables, si ce n'est opposés sur bien des points. Soulignons que les deux schémas que nous présentons ici n'existent pas à l'état pur parce que le vécu concret se charge de leur apporter bien des nuances. Précisons en outre que si le schéma A s'appuie assez largement sur la théologie de type scolastique, il en représente un durcissement, durcissement particulièrement marqué dans la prédication, au moins à l'âge classique (cf. les sermons sur la Passion de Bossuet ou Bourdaloue !), et, à certains égards, dans le catéchisme (cf. le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* de 1947) :

Schéma A

(1) **Le point de départ** : (a) La christologie est obnubilée par l'union hypostatique. (b) La mort de Jésus n'est que la conséquence obligée de son Incarnation où, en définitive, tout est déjà joué.

(2) **Le centre d'intérêt** par rapport à l'histoire de Jésus, c'est essentiellement sa Passion et sa mort. Entre Incarnation et Passion, son histoire, arrachée à sa contingence culturelle concrète, n'a guère de poids proprement christologique ; la contemplation des « mystères de la vie de Jésus » appartient d'abord à la piété.

Schéma B

(1) **Le point de départ :** (a) La christologie se développe à partir de la Résurrection du Crucifié ; (b) la mort de Jésus est comprise à partir de son message et de sa vie de service, dont elle est comme la « métonymie ».

(2) **Le centre d'intérêt** se porte sur le message de Jésus compris à partir de sa situation historique concrète. Dans cette perspective, le « **Royaume de grâce et de miséricorde** » (Moltmann) qu'il annonce prioritairement à ceux qui étaient marginalisés ou exclus au nom de la Loi de Dieu apparaît comme une subversion de l'idée de Dieu

26. Art. « Messe », **D. T. C.** 10/1, col. 1135.
27. On n'oubliera pas le cadre féodal germanique dans lequel est née la théorie de la « satisfaction » de S. Anselme, et notamment le fait que, dans ce cadre, « la violation de l'honneur de Dieu n'atteint pas Dieu même, mais l'homme, l'ordre et la beauté du monde » (W. KASPER, **Jésus, le Christ,** Paris, Ed. du Cerf, 1976, p. 332).

et de son Messie. Jésus le Prophète est mis à mort pour blasphème contre la Loi de Dieu. En le ressuscitant, Dieu lui a donné raison contre la Loi et contre tous.

(3) **Le schème sacrificiel : Jésus est venu pour souffrir et mourir,** parce qu'il y a un prix à payer à un Dieu justicier dont la miséricorde consiste à réclamer de son Fils, à notre place, la réparation de l'offense qui lui a été faite. Aussi insiste-t-on nécessairement sur la souffrance cruelle subie par Jésus comme châtiment à notre place (expiation vicaire ; satisfaction substitutive).

(3) **Le schème « anti-sacrificiel »** : Jésus vient pour annoncer par sa vie le Royaume de grâce offert à tous. Il libère ainsi Dieu et l'homme du régime de la Loi en tant que moyen de justice et de salut. Par la foi en Jésus, nous reconnaissons notre double dette envers Dieu : dette d'existence ; dette de la méconnaissance de cette existence comme don gracieux, parce que nous voulons **«être comme des dieux »** (Gn 3,5) en ayant barre sur lui. Ainsi devenons-nous pour un Dieu Père des fils dont la dette est reconnue et assumée, mais comme n'étant pas à payer.

(4) **En définitive,** c'est parce qu'il a **voulu** souffrir et mourir que Jésus a opéré la rédemption du monde.

(4) **En définitive,** si Jésus a sauvé le monde, c'est parce qu'il a vécu-pour jusqu'à y « mettre le prix » dans le mourir-pour. Sa mort est dans la logique de sa vie de fidélité à la mission reçue du Père.

(5) Conséquence sur le **style de vie des chrétiens :** d'une part, on risque de céder au ritualisme (multiplication des messes, sacrifices de propitiation) ; d'autre part, on risque de vivre le « porter sa croix » à la suite du Christ de manière doloriste.

(5) Conséquences sur le **style de vie des chrétiens :** (a) le vivre-pour jusqu'au mourir-pour de Jésus devient la liturgie anti-sacrificielle du chrétien ; celle-ci se vit symboliquement, d'une part, dans le schème initiatique (mort/régénération) du baptême, conduisant au schème sacrificiel retourné de l'eucharistie. (b) « Porter sa croix », c'est assumer la responsabilité dans l'histoire d'une mission de service et de pardon.

Même dans ce schéma B, le schème sacrificiel de rachat demeure. « *Il n'y a pas de sacrifice où n'intervienne quelque idée de rachat* » et « *peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel* », c'est-à-dire qui ne fonctionne selon la grammaire archaïque de la symbolique primaire « donnant-donnant », écrivait jadis M. Mauss [28].

28. M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1899), en : M. MAUSS, **Œuvres. 1 - Les fonctions sociales du sacré,** Paris, Ed. de Minuit, 1968, pp. 304-305.

reconnaître une dette insolvable

Ce « donnant-donnant » n'est pas le propre du sacrifice-rachat. Et ce dernier ne nous semble pas nécessairement duel, c'est-à-dire imaginaire, alors que le sacrifice de communion serait, lui seul, de structure triadique, donc symbolique [29]. Le sacrifice d'Isaac effectue un passage, non pas du premier au second, mais bien, à l'intérieur du rachat, de l'imaginaire au symbolique, c'est-à-dire de l'opposition maître-esclave à la relation d'alliance père-fils. Il y a bien « quelque chose de contractuel » — l'alliance précisément — dans l'instauration nouvelle de paternité que Dieu donne à Abraham à cause de son obéissance, finalement ritualisée par le sacrifice du bélier. Dans la mesure où il peut être articulé symboliquement — ce qui est ici le cas —, le « donnant-donnant » n'est pas, de soi, mercantile ; « *nous ne trouvons pas d'autres mots, voilà tout* » pour exprimer que l'« intérêt », dans cet échange symbolique primordial, n'est précisément pas « intéressé » au sens où nous l'entendons spontanément dans nos sociétés marchandes, notait M. Mauss [30]. Ce qui s'échange fondamentalement dans le sacrifice n'a pas cours sur le marché des « valeurs » : il s'agit de *la vie* — et l'on sait que, du point de vue

29. A. VERGOTE : « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie », en : **Mort pour nos péchés, op. cit.**, p. 65, nous semble trop « manichéen » sur ce point. L'auteur est plus souple dans son analyse du sacrifice d'Isaac citée à la note 24. — X. LEON-DUFOUR, dans **Face à la mort, Jésus et Paul, op. cit.**, pp. 204-206, nous semble faire trop rapidement l'économie des mécanismes archaïques selon lesquels fonctionnent les sacrifices. S'il est exact par exemple que la mise à mort comme telle ne fait pas l'objet d'une « théologie » particulière dans la Bible, il est difficile de croire qu'elle ne produit pas, et puissamment, des effets de sens qui ont aussi une pertinence théologique. Il en est de même de l'échange et de la substitution. D. SPERBER l'a bien montré (**Le symbolisme en général,** Paris, Ed. Hermann, 1974, ch. 2) : l'exégèse «théologique» que donnent les participants de leurs propres symboles rituels « **doit être elle-même symboliquement interprétée** » (p. 59), parce qu'il s'y joue des représentations inconscientes. Cela ne signifie pas que ces dernières à leur tour suffiraient à livrer la clef des symboles, parce qu'elles n'existent elles-mêmes qu'investies dans un système culturel. Ce dernier aspect nous interdit évidemment de méconnaître le considérable déplacement de sens qu'Israël a fait des sacrifices. Mais cela ne nous autorise aucunement à méconnaître « apologétiquement » le non-dit de la théologie juive ou chrétienne.

30. M. MAUSS, « Essai sur le don » (1923-24), en : M. MAUSS, **Sociologie et anthropologie,** Paris, PUF, 1950, p. 267. On rapprochera cette ambivalence de l'échange symbolique de la même ambivalence relevée par E. BENVENISTE à propos des racines indo-européennes de « donner » et de « prendre », ainsi que du latin « hostia », dans : **Problèmes de linguistique générale I,** Paris, Gallimard, 1966, pp. 315-326.

biblique, le sang c'est la vie, qui n'appartient qu'à Dieu — *contre la mort* par offrande ou animal interposé.

Il n'en reste pas moins que le schème du rachat est particulièrement piégé, tant sont grands les risques de dérive et de régression imaginaires vers un donnant-donnant qui procède du chantage. Nous avons en effet bien du mal à acquiescer sans ressentiment, comme on accueille une grâce, à notre condition de créature, c'est-à-dire à supporter que Dieu soit ce qu'il est et nous ce que nous sommes, tant nous habite la figure imaginaire d'un Dieu dont la toute-puissance dite d'« amour » consisterait à nous arracher à notre contingence radicale : « *Dieu pervers* »[31] que nous tentons, par mille et une subtiles ruses, de manipuler pour qu'il allège le pesant fardeau de notre liberté. Contre ce péché originaire, méconnaissance idolâtrique de Dieu et de notre dépendance envers lui, il nous est donné comme tâche de conversion permanente de consentir à assumer *filialement* notre dette d'existence : filialement, c'est-à-dire reconnue comme n'étant pas à payer, mais à vivre dans la prise en charge d'une réconciliation fraternelle entre les hommes.

le sacrifice de communion

Au cœur de la vie de l'Eglise, l'eucharistie est la grande figure « sacrificielle » où nous sommes rendus à nous-mêmes, c'est-à-dire renvoyés à notre responsabilité ; et cela, dans l'acte même d'oblation où nous reconnaissons notre dépendance filiale d'existence à l'égard de Dieu. Cet acte de reconnaissance *de* Dieu comme Dieu, où nous advenons à l'image du Fils, débouche sur la reconnaissance *envers* Dieu pour ses « merveilles » qui culminent dans le don de son Fils, lui qui précisément, Adam Nouveau, « *n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu* » (Ph 2, 6). La vérité du sacrifice de rachat, symboliquement vécu, s'effectue dans le sacrifice d'action de grâce et de communion : c'est en se dépossédant que l'on se reçoit ; c'est en *rendant à Dieu* sa Grâce, le Christ donné en sacrement, que l'on est *rendu à soi-même* et ainsi renvoyé à l'exigence éthique du devenir-corps-du-Christ dans le monde.

Si donc on n'a pas à choisir, même en christianisme, entre le schème de rachat-réconciliation et le schème d'action de grâce-communion (choix qui procède d'un a priori apologétique qui gomme trop commodément

31. M. BELLET, **Le Dieu pervers,** Paris, Ed. DDB, 1979. Cf. J. POHIER, **Quand je dis Dieu,** Paris, Ed. du Seuil, 1977, pp. 97-100.

les mécanismes anthropologiques), on n'en soulignera pas moins, d'une part, les pièges particulièrement dangereux du premier et, d'autre part, sa subordination au second. On ne peut qu'en regretter davantage l'insistance unilatérale du concile de Trente sur la dimension propitiatoire du « sacrifice » eucharistique, ainsi que l'image qu'il donne d'un Dieu trop justicier, « *apaisé par cette offrande...* », y lit-on au chapitre 2.
Comment se fait-il, demandions-nous, que la lecture sacrificielle de la mort de Jésus se soit imposée avec tant de force ? L'enracinement vraisemblable de cette interprétation dans la pratique régulière du Repas du Seigneur dès l'époque apostolique ainsi que le mécanisme sacrificiel, incontournable semble-t-il, qui régit archaïquement tout groupe social et religieux et tout individu, nous ont permis d'apporter quelque éclairage à cette question.

IV

perspectives

« Chassez le sacrificiel, il revient au galop ». Sous de nouveaux déguisements. Cette paraphrase d'un proverbe bien connu signifie qu'on se ferait illusion à croire ou à laisser croire que la foi peut se vivre en dehors du sacrificiel, c'est-à-dire aussi bien en dehors du sacré, de la religion, de l'institution.

le consentement à la contingence

Le non-sacrificiel de R. Girard, nous l'avons noté, est historiquement invivable. Notamment, l'auteur n'a pas pris en compte le fait que le « devenir chrétien » est constitutif de l'« être chrétien ». Le salut est eschatologique : c'est par mode d'espérance que nous sommes sauvés (Rm 8, 24). Il ne faut pas s'y tromper : si le débat avec R. Girard nous paraît si important, c'est parce que — et malgré la pertinence de l'une des faces de sa théorie que nous avons prise à notre compte — il y va, en dernière analyse, du *consentement à l'humanité et à l'historicité contingentes de la foi,* donc à l'Eglise-institution comme médiation « sacramentelle » de notre rapport au Christ et à Dieu. On n'est et ne devient chrétien qu'en entrant en institution.
Consentir n'est pas subir (subir l'institution Eglise comme un moindre mal inévitable, que l'on traîne comme un boulet), mais accueillir : accueillir, sans ce ressentiment symptomatique d'une culpabilité que l'on rejette, l'institution-Eglise, et donc sa structure constitutivement minis-

térielle, comme une grâce. L'Eglise-institution (nous ne disons pas son organisation concrète, sans cesse sujette à maintes transformations) est un don grâcieux de Dieu, dont le ministère ordonné est précisément la grande figure « sacramentelle ».

l'anti-sacrifice comme subversion

Consentir au sacrificiel n'est pas se contenter de lui. En christianisme, il a en effet un statut original, parce que le *Logos* d'où naît et se dit la foi est le « *Logos de la croix* » (1 Co 1, 18). Si donc le sacrificiel est nécessairement assumé par les chrétiens — leur foi est une foi d'hommes —, y compris avec ses troubles ambiguïtés, il n'est assumé chrétiennement que moyennant une restructuration radicale, une prise à revers subversive, que nous avons nommée « *anti-sacrifice* ». Autrement dit, l'institution-Eglise n'est une grâce que si elle est traversée par sa propre *contestation d'elle-même,* en raison de cet ingérable de Dieu qu'est l'Esprit du Christ qui l'anime.

Aussi la ritualité n'est-elle constitutivement chrétienne que dans son rapport avec la liturgie sacrificielle première d'une pratique historique de justice et de miséricorde, de don et de pardon, vécue au Nom de Jésus-Christ. Une théologie du « rendre grâce » de l'eucharistie qui oublierait ce rapport avec le vivre-en-grâce de l'éthique « eucharistique » et qui oublierait, du même coup, l'indissoluble mariage symbolique des moments christologique et ecclésiologique dans le régime sacramentel chrétien, méconnaîtrait ce qui nous semble être la fine pointe de la singularité chrétienne.

la tâche réconciliatrice

Cette singularité chrétienne ne consiste pas à choisir le schème communion-action de grâce au détriment du schème rachat-réconciliation, même s'il est vrai que celui-ci est particulièrement menacé de dérives, et que le premier est la figure de proue de l'eucharistie. Le point décisif est de savoir si on les vit tous les deux comme des *esclaves* ou comme des *fils,* c'est-à-dire si l'on essaie d'assumer leur conversion à l'« anti-sacrificiel ». Auquel cas, la reconnaissance réconciliatrice de Dieu comme Père débouche en reconnaissance proprement eucharistique envers Dieu ; et la reconnaissance que nous sommes tous fils du même Père et membres du même corps du Christ, nous donne comme *frères* les uns pour les autres. Nous sommes mis au pied du mur, mis en demeure de prendre en charge à nos dépens, comme notre tâche sacrificielle première, la réconciliation entre les hommes.

le passage onéreux de l'ancien au nouveau

Le christianisme est la figure historique concrète de l'anti-sacrificiel. Mais il ne l'est que dans le sillage à la fois de ce *judaïsme* d'où, avec Jésus de Nazareth, il est né, et de *l'excès de cette judaïté* dont, avec la confession de ce Jésus comme Christ, il se réclame.

C'est dire que la figure anti-sacrificielle qu'il a charge de produire dans l'histoire n'est pas tombée des nues. Elle s'inscrit dans cette Ecriture juive que R. Girard relit avec raison comme un « exode hors du sacrificiel » et qui se manifeste notamment dans la contestation prophétique du formalisme cultuel : à quoi bon la circoncision de la chair sans celle du cœur, le sacrifice rituel sans celui « des lèvres », l'oblation des prémices sans le partage avec la veuve, l'orphelin et l'étranger ? La « nouveauté » de l'Esprit traversait déjà la « vétusté » de la lettre de la Loi.

Mais inversement, la figure chrétienne de la nouveauté anti-sacrificielle est elle-même sans cesse menacée de régresser vers la vétusté du sacrificiel, c'est-à-dire de prétendre gérer, pour sa « bonne » cause — collective ou individuelle —, l'Esprit de la Loi nouvelle par son appareil religieux, dogmatique, moral ou rituel. Qui n'accepterait de reconnaître que les chrétiens ont maintes fois succombé dans l'histoire à la tentation de régression vers le sacrificiel, et que l'appareil même de l'Eglise a pu y donner une assez large prise ?

La tentation demeure d'ailleurs aujourd'hui comme hier, quoique sous d'autres formes, généralement plus subtiles. C'est que le christianisme n'est la figure historique de l'anti-sacrificiel qu'*à condition d'y advenir sans cesse.* Le passage de la vétusté à la nouveauté, qui est représenté par le rapport de l'Un et l'Autre Testament, rapport lui-même représentatif de la tâche de conversion qui incombe à toute société et à tout homme, n'est jamais achevé. Les chrétiens n'ont aucun privilège en ce domaine. Si leur élection gracieuse est « privilège », c'est comme manifestation de ce à quoi Dieu appelle tous les hommes et donc comme tâche missionnaire, onéreuse pour eux, de manifestation de cette grâce. La grâce est donnée comme tâche.

louis-marie chauvet

comptes rendus

la collection JÉSUS ET JÉSUS-CHRIST

La collection que dirige Joseph Doré, professeur à l'Institut Catholique de Paris, est maintenant connue de nos lecteurs : la traduction du livre de Milan MACHOVEC, **Jésus pour les athées,** a été recensée dans le nº 137 de **Lumière et Vie** par Jean Yves Jolif, et l'ouvrage de Pierre GRELOT, **L'espérance juive à l'heure de Jésus,** l'a été par François Martin dans le nº 145 de la revue. Pour pouvoir apprécier la diversité des approches du fait Jésus — ce qui n'est pas le moindre mérite de cette collection —, il n'est pas sans intérêt d'en présenter ici d'autres titres.

Jan Milic LOCHMAN, **Christ ou Prométhée.** La question cruciale du dialogue entre chrétiens et marxistes, traduit de l'allemand, Paris, Ed. Desclée, 1977, 121 p.

Le lecteur trouvera dans cet ouvrage la reprise de conférences prononcées par J. M. Lochman en 1971 alors qu'il était invité par l'université d'Harvard pour assurer les « Nobles Lectures ». L'auteur a consacré ses conférences au dialogue entre chrétiens et marxistes. Ce qui paraît nouveau, pour le public français, c'est que ce dialogue n'est pas engagé dans la seule perspective d'une action à mener en commun dans la société, mais inclut également une réflexion sur la personne et l'histoire d'un juif du premier siècle, nommé Jésus.
Jésus permet, si du moins on ne falsifie pas son image, d'établir des liens durables entre l'univers du divin et le monde des hommes. Prométhée fut le héros, mais aussi la victime de la prétention des hommes à être autonomes ; Jésus est le signe d'une humanité qui demande toujours plus de liberté.
Le lecteur constatera avec J. M. Lochman qu'une interprétation nouvelle du fait chrétien est possible ; elle est issue de la confrontation d'hommes et de femmes lassés aussi bien de la théorie chrétienne du salut que du mythe profane (prométhéen) de la libération. Le critère de validité en ce qui concerne le salut, Dieu, la vie des hommes ou Jésus, c'est la conformité à l'héritage biblique ; c'est là que penseurs marxistes et théologiens doivent se rencontrer. Telle est du moins la conviction de l'auteur.
Sept ans après la parution de cet ouvrage, il est à craindre que, dans la conjoncture actuelle de l'Eglise catholique, l'avenir du dialogue entre chrétiens et marxistes s'écarte quelque peu de cette dynamique !

Thomas PRÖPPER, **Jésus, raison et foi.** Théologiens et philosophes dans le débat christologique contemporain, traduit de l'allemand par R. Givord, Paris, Ed. Desclée, 1978, 208 p.

Cet ouvrage présente les conclusions d'un séminaire organisé en 1974-1975 à l'université de Tübingen. L'objectif de cette rencontre était d'examiner les récents discours non chrétiens sur Jésus et de se laisser interroger par eux.
Après avoir résumé, en quelques courts chapîtres, les idées de Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm et Ben Chorin, l'auteur réagit en théologien devant ces lectures nouvelles du message chrétien.
Le dialogue ainsi engagé entre philosophes et théologiens ne manque pas d'intérêt, encore faut-il qu'il soit véritablement engagé ! Tout se passe comme si l'auteur renvoyait, l'une après l'autre, les opinions des non-croyants sur Jésus, puisqu'il n'est possible de saisir **en vérité** le phénomène chrétien que dans la foi au Dieu de Jésus et dans l'espérance de la résurrection.
S'il ne s'agissait que d'un débat académique, l'**universitaire-théologien** aurait raison d'amener son interlocuteur sur son propre terrain et de ranimer une vieille querelle entre théologiens et philosophes : raison contre foi.
S'il s'agit, en revanche, de consolider la vitalité de la communauté croyante et sa capacité à manifester aujourd'hui la force prophétique contenue dans l'Evangile, alors on aimerait savoir ce que les théologiens pensent quand ils disent Dieu, plutôt que les entendre se prononcer sur ce qu'on peut ou ne peut pas dire sur Jésus. Il est vrai que de nos jours une telle entreprise est devenue périlleuse.

Pinhas LAPIDE, **Fils de Joseph ?** Jésus dans le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier, traduit de l'allemand par R. Kremer et M.-J. Pierre, Paris, Ed. Desclée, 1978, 192 pages.

On trouvera dans ce livre l'opinion actuelle des Juifs, telle qu'elle a été façonnée par vingt

siècles de christianisme. Le titre n'évoque guère le contenu de l'ouvrage, et il est à craindre qu'il laisse indifférents les lecteurs auxquels il s'adresse.

Pour établir le portrait-robot de **cet homme,** Pinhas Lapide utilise essentiellement la littérature juive contemporaine, les manuels d'histoire utilisés dans les lycées israéliens et une sélection des propos tenus par les rabbins au cours des âges.

Devant « Jeschu », les Juifs ne sont pas restés indifférents : ou bien ils ont dû s'informer sur ce personnage qui leur valait la persécution, ou bien, porteurs d'attentes messianiques, ils ont été sensibles au message du juif de Nazareth. Finalement, « Jeschu » n'est pas rejeté par le judaïsme ; il est juif, nul ne peut en douter. Ce qui a été et demeure inacceptable pour le judaïsme, c'est l'Eglise, c'est le christianisme missionnaire de Paul, c'est la conversion.

Historiens juifs et chrétiens semblent aujourd'hui bien disposés pour abolir un passé de haine et de persécution, mais il faudra lutter encore pour venir à bout de nos préjugés et de nos réflexes racistes, pour créer un climat de confiance et de tolérance.

Géza VERMES, **Jésus le Juif.** Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien, traduction de l'édition anglaise de 1973, Paris, Ed. Desclée, 1978, 298 p.

Geza Vermès a participé à la mise à jour de l'ouvrage d'Emil Schürer, **The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ,** Edinburgh, T. et T. Clark, tome 1, 1973, et tome 2, 1979. Spécialiste du premier siècle juif, l'auteur sait nous faire profiter d'une manière agréable de son érudition. Avec cet ouvrage, il nous permet de porter un regard neuf sur Jésus. La méthode est simple : G. Vermès se contente de mettre en parallèle les récits évangéliques et d'autres récits juifs de la même période, ou bien de comparer la personnalité de Jésus avec celle d'autres leaders juifs de la même époque (Honi, le traceur de cercle, et Hani ben Dosa).

La théologie chrétienne nous a habitués à voir en Jésus de Nazareth un être extraordinaire. G. Vermès nous le montre dans sa simplicité, dans sa banalité même, sans pour autant diminuer la vigueur de son message. Après nous avoir fait rencontrer ce Galiléen que fut Jésus, l'auteur entreprend une analyse des divers titres attribués à Jésus par ses disciples et **adorateurs** : Prophète, Seigneur, Messie, Fils de l'homme et Fils de Dieu. La seconde partie de l'ouvrage est une discussion minutieuse de divers arguments avancés jusque là par des historiens ou des théologiens ; l'objectif n'en demeure pas moins identique à travers l'ensemble du livre : rencontrer le maître de Nazareth **en esprit et vérité.**

Marc AMEIL

---

théologie noire

Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid, Récit et textes présentés par A.-M. GOGUEL et P. BUIS, Paris, Ed. L'Harmattan, 1978.

Des ouvrages récents comme ceux de Marianne Cornevin, Claude Lefort ou Brigitte Lachartre nous ont permis d'entrer pleinement dans la tragédie qui secoue l'Afrique du Sud. Tragédie de l'exploitation impérialiste et raciste, tragédie d'une population noire maintenue dans des conditions infra-humaines d'existence. Le comble, pour nous, est que l'oppresseur blanc trouve ses arguments dans l'Ecriture. Nous avons donc une lutte idéologique sur le contenu même du christianisme qui est partie intégrante du tableau.

Ce nouveau livre nous restitue l'histoire des Eglises et des chrétiens en Afrique du Sud, et c'est pour nous l'occasion de mieux saisir comment l'apartheid a pu revendiquer la Bible à son profit. L'évocation historique aurait d'ailleurs pu être approfondie car ce n'est pas d'aujourd'hui que les Afrikaners s'estiment en mission divine (cf. par exemple le livre de T.D. MOODIE, **The Rise of Afrikanerdom,** qui n'est pas cité dans la bibliographie, pourtant copieuse). Il n'empêche qu'une lecture biblique fondant « le développement séparé » apparaît maintenant dans toutes ses conséquences. On savait déjà qu'il n'y a pas de lecture innocente, mais on redécouvre ici le jeu démoniaque d'un christianisme perverti.

N'oublions pas cependant que l'Evangile se vit aussi et surtout en Afrique du Sud sous le signe de la lutte et du martyre. La résistance noire a commencé très tôt et elle s'est radicalisée depuis les événements de Sharpeville, en 1960. Un mouvement comme celui de la **Cons**

cience noire est incompréhensible sans la présence de chrétiens militants, démasquant l'idolâtrie du pouvoir blanc. Au creux d'un combat inexorable, « dans la rue », s'est esquissée à partir de 1971 une « théologie noire », théologie des Noirs opprimés confessant le Dieu libérateur.

Cette théologie doit beaucoup aux Noirs américains, notamment à la pensée de James H. Cone. **« Ce que dit James Cone, nous le ressentons dans nos os »**, déclare M. Motlhadi. De part et d'autre, c'est le même racisme blanc à fondement chrétien. Cependant, les différences sont aussi à prendre en considération. Aux Etats-Unis, les Noirs sont une minorité (11 %) ; en Afrique du Sud, une forte majorité (83 %, en comptant les métis). Aux Etats-Unis, on peut souvent revendiquer la loi en faveur des opprimés ; en Afrique du Sud, la loi est toujours du côté des racistes. Handicap supplémentaire pour les chrétiens noirs sud-africains : leur tradition chrétienne a été complètement biffée par les dominateurs et n'a laissé aucune trace. Ils peuvent cependant s'appuyer sur une religion ancestrale qui les relie au reste du continent africain.

Il faut lire toute cette deuxième partie de l'ouvrage de Goguel et Buis où retentissent les voix des théologiens noirs d'Afrique du Sud. Ils y affirment avec force la qualité de l'humanité noire, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, la lutte pour la libération de tous. Certains ont déjà payé par le sang ou la prison le prix de leur témoignage. L'accent le moins étonnant n'est pas la volonté de sauver le Blanc oppresseur lui-même. La pathologie blanche a besoin d'une thérapie noire. Et Manas Buthelezi, figure de proue de l'Eglise militante, n'hésite pas à avancer : **« C'est une nécessité urgente de créer une mission chrétienne noire chez les Blancs... Les Blancs prêchent aux Noirs ; il n'y a donc aucune raison que les Noirs ne puissent pas prêcher aux Blancs »** (pp. 205-206) ! Rappelons la parole récente de Mgr Hurley, archevêque de Durban: **«L'Eglise pourrait, par le courageux témoignage à sa Loi d'amour, dissoudre l'apartheid dès demain »**.

Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge, le colloque d'Accra (1977), Paris, Ed. L'Harmattan, 1979.

En août 1976, les théologiens du Tiers-Monde ont fondé leur Association à Dar-es-Salaam. A la suite de cette réunion, des colloques devaient se tenir sur chaque continent. C'est ainsi que le colloque africain a eu lieu en décembre 1977 à Accra (Ghana) et nous pouvons maintenant profiter de l'ensemble des contributions.

On a longtemps discuté, au sein de l'Eglise catholique, de la légitimité d'une théologie africaine. Aujourd'hui, l'heure n'est plus à ce genre de débat : cette théologie, il faut maintenant la faire. Et, à en croire les différentes prises de position, la tâche n'est pas si simple. Notamment parce que les penseurs africains sont obligés de faire passer par le canal de l'écrit ce qui se donne avant tout comme tradition orale et expression artistique. Ils entrent dans les règles du jeu d'un autre type de culture.

Comme le souligne avec justesse le titre de l'ouvrage, la théologie africaine se trouve partagée entre une ligne libératrice et une ligne adaptatrice. La tentation est grande de ne voir dans le christianisme que l'accomplissement de ce qui s'annonçait déjà en filigrane dans les religions traditionnelles. La foi chrétienne ne ferait que nommer une présence cachée, sans souci de mettre en cause une situation sociale et politique infiniment contestable. Au contraire, les chrétiens d'Afrique du Sud et des anciennes colonies portugaises veulent une théologie critique qui soit réellement prophétique.
Au terme du colloque, James H. Cone a essayé de montrer la nécessaire articulation entre les deux perspectives d'acculturation et de libération. « **L'avenir de la théologie africaine tient à la fois à son interprétation vivante de l'Evangile en fonction de la situation de l'Afrique et à son rapport avec la théologie des pauvres partout dans le monde »** (p. 218). Cet avenir est entre les mains de nos amis africains.

Bruno CHENU

livres reçus à la revue[1]

théologie

BOFF Leonardo, **O rosto materno de deus, ensai interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas,** Petropolis, Editora Vozes, 1979, 267 p.
BOISSET Louis, SIMON Michel, **Science, Idéologies et Foi chrétienne,** Lyon, Paris, Ed. Chronique Sociale, Ed. du Cerf, 1979, 175 p.
BRITO Emilio, **Hegel et la tâche actuelle de la christologie,** Paris, Lethielleux, 1979, 394 p.
CHENU Marie-Dominique, **La « doctrine sociale » de l'Eglise comme idéologie,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 97 p.
CONGAR Yves-Marie, **Je crois en l'Esprit Saint.** Tome 2, **« Il est Seigneur et il donne la vie »,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 296 p.
ESPEJA Jesus, **Jesucristo palabra de libertad,** Salamanca, Editorial San Esteban, 1979, 318 p.
MARLE René, **Le projet de théologie pratique** (Le point théologique nº 32), Paris, Ed. Beauchesne, 1979.
PEREZ HERNANDEZ Ricardo, **Lo postrero y lo eterno,** Mexico, 1979, 88 p.
RAGUIN Yves, **Le Christ et son mystère** (supplément à **Vie Chrétienne** 227, novembre 1979), 64 p.
RAMIREZ Santiago M., **La essencia de la caridad** (Biblioteca de teologos espanoles nº 31), Madrid, 1978, 834 p.
RAMIREZ Santiago M., **Los dones del Espiritu Santo** (Biblioteca de teologos espanoles nº 30), Madrid, 1978, 318 p.

l'église et son histoire

BOFF Clodovis, **Communidade eclesial, communidade politica. Ensaios de eclesiologia politica,** Petropolis, Editora Vozes, 1978, 197 p.
BOFF Leonardo, **Eclesiogenese,** Petropolis, Editora Vozes, 1978, 113 p.
BOURDONCLE Pierre, MOITEL Pierre, DENIS Henri, **Chrétiens sans Eglises. Eglise fermée, Eglise ouverte. Pour libérer l'expression de la foi. Nouveaux espaces pour croire,** Paris, Montréal, Ed. Desclée de Brouwer, Ed. Bellarmin, 1979, 149 p.
ENGELMANN Henri, **Printemps de l'Eglise en Pologne,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 129 p.
JEAN-PAUL II, **Le rédempteur de l'homme,** avec les commentaires du CERAS Action Populaire, Paris, Ed. du Centurion, 1979, 190 p.
LEDURE Yves, **Conscience religieuse et pouvoir politique,** Paris, Ed. du Centurion, 1979, 187 p.
PANNET Robert, **La paroisse de l'avenir, l'avenir de la paroisse,** Paris, Ed. Fayard, 1979, 333 p.
SCHMIDT Elisabeth, **Quand Dieu appelle des femmes. Le combat d'une femme pasteur,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, 181 p.
SUENENS Léon-Joseph, CAMARA Helder, **Renouveau dans l'Esprit et service de l'homme,** Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1979, 143 p.
Collectif, **En marge les chrétiens. Colloque de l'institut catholique de Paris,** présenté par Olivier de Dinechin, Paris, Ed. du Centurion, 1979, 184 p.
Collectif, **Les chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques** (Collection le point théologique nº 33), Paris, Ed. Beauchesne, 1979, 1773 p.

(1) La présentation de ces ouvrages dans la présente liste ne préjuge pas des recensions ultérieures à paraître dans notre revue.

bible et exégèse

ALMEIDA Ivan, **L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle, herméneutique du discours religieux,** Louvain, Paris, Editions Peeters, Ed. du Cerf, 1978, 486 p.
BEAUDE Pierre-Marie, **Tendances nouvelles de l'exégèse,** Paris, Ed. du Centurion, 1979, 164 p.
MARTIN-ACHARD Robert, **Et Dieu créa le ciel et la terre,** Genève, Labor et Fides, 1979, 79 p.

spiritualité

AUGUSTIN D'HIPPONE, **J'espère ton royaume aujourd'hui** (Fontaine Vive), Paris, Le Centurion, 1979, 158 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, **Invités aux noces. Extraits des sermons sur le Cantique des cantiques,** Paris, Ed. Desclée, 1979, 180 p.
THERESE DE LISIEUX, **Poésies,** tomes 1 et 2, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, Ed. du Cerf, 1979, 301 et 343 p.
THERESE DE LISIEUX, **La Bible avec Thérèse de Lisieux,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, Ed. du Cerf, 1979, 311 p.

questions d'éthique

CLERGET Joël, **Etre père aujourd'hui,** Lyon, Paris, Ed. de la Chronique Sociale, Ed. du Cerf, 1979, 134 p.
DESSERPRIT Albert, **Vivre un amour humain, Amour et Parole,** Lyon, Paris, Ed. de la Chronique Sociale, Ed. du Cerf, 1979, 117 p.
LARRANETA Rafael, **Una moral de felicidad,** Salamanca, Editorial San Esteban, 1979, 119 p.
WATTIAUX Henri, **Engagement de Dieu et fidélité du chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale,** Louvain, Centre Cerfaux-Lefort, 1979, 301 p.
GILBERT M., L'HOUR J., SCHARBERT J., **Morale et Ancien Testament,** Louvain Centre Cerfaux-Lefort, 1976, 184 p.
Collectif, **Faire vivre. L'Eglise catholique et l'avortement,** Paris, Ed. du Centurion, Paris, 1979, 174 p.

liturgie et catéchèse

BAGOT Jean, GRIOLET Pierre, **Le missel Emmaüs des dimanches,** Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1979, 1255 p.
BERTHET Nicole, GANTOY Robert, **Chaque jour ta parole : 1. Temps de l'Avent et de Noël,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 112 p.
ISAMBERT François, **Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique** (Rites et symboles), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 224 p.
KNOCKAERT André, VAN DER PLANCKE Chantal, **Bandes dessinées et catéchèses** (Ecritures), Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1979, 174 p.
Mc CALLEN A. J., **Louons le Seigneur.** Psaumes et Chants de la Bible transcrits pour les enfants, Paris, Ed. du Centurion, 1979, 96 p.
PERRON Jean, **Au fil de l'année : l'évangile de l'année C,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 306 p.
RIMAUD Didier, **Des grillons et des anges,** Paris, Ed. Desclée, 1979, 136 p.
SERVEL Jean, **Au pas de Dieu,** Paris, Ed. Desclée, 1979, 125 p.
SEVIN Marc, **Les évangiles du dimanche. Année C,** tomes 1 et 2. (Dossiers libres). Paris, Ed. du Cerf, 1979, 174 et 221 p.

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1980

* ordinaire	France 100 F	Etranger 120 F
* soutien	France 120 F	Etranger 130 F
* solidarité	France 140 F	Etranger 150 F

commande les NUMEROS ....

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Marc Ameil, André Barral-Baron, Nelly Beaupère, François Berrouard, Bruno Carra de Vaux, Brun Chenu, Hugues Cousin, Pierre Cren, Mireille et Robert Debard, Michel Demaison, Christian Dufou Chistian Duquoc, Alain Durand, Raymond Etaix, François Fournier, François Genuyt, Michel Gille Emile Granger, Jean Guichard, Bernard Lauret, Elisabeth Manigny, François Martin, Luc Moreau Marie-France Motte, Colette Saint-Antonin, Eliette Van Haelen, Magno Vilela, Guy Wagner.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal: 1er trim. 198
Commission Paritaire : N° 50.845